RAYMOND

EL OPIO DE LOS INTELECTUALES

ARON

siglo veinte

RAYMOND ARON

EL OPIO DE LOS INTELECTUALES

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original francés
L'OPIUM DES INTELLECTUELS

Calman-Lévy, Éditeurs — Paris

Traducción de
ENRIQUE ALONSO

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
© by EDICIONES SIGLO VEINTE — Maza 177 — Buenos Aires

Impreso en la Argentina — Printed in Argentine

La religión es el suspiro de la crianza abrumada por la desdicha, el alma de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo.

KARL MARX

El marxismo es una verdadera religión, en el más impuro sentido de la palabra. Tiene especialmente en común con todas las formas inferiores de la vida religiosa el hecho de haber sido continuamente utilizado, según la expresión tan justa de Marx, como un opio del pueblo.

SIMONE WEIL

PREFACIO

En el curso de los últimos años, tuve oportunidad de escribir varios artículos que se referían no tanto a los comunistas como a los "comunizantes", que no adhieren al partido pero cuyas simpatías se orientan hacia el universo soviético. Decidí reunir esos artículos y comencé a preparar una introducción. La recopilación apareció con el título de Polémicas [1], *la introducción se convirtió en este libro.*

Al tratar de explicar la actitud de los intelectuales, despiadados para con las debilidads de las democracias, indulgentes para con los mayores crímenes, a condición de que se los cometa en nombre de doctrinas correctas, me encontré ante todo con las palabras sagradas: izquierda, Revolución, proletariado. La crítica de estos mitos me llecó a reflexionar sobre el culto de la Historia y, luego, a interrogarme acerca de una categoría social a la que los sociólogos no han acordado aún la atención que merece: la intelligentsia.

Así es como este libro trata, a la vez, del estado actual de las ideologías llamadas de izquierda y de la situación de la intelligentsia, *en Francia y en el mundo. Intenta responder a algunas preguntas que otros muchos han debido plantearse: ¿Por qué se halla nuevamente de moda el marxismo en una Francia cuya evolución económica ha desmentido las predicciones marxistas? ¿Por qué las ideologías del proletariado y del partido tienen tanto mayor éxito cuanto menos numerosa es la clase obrera? ¿Qué circunstancias determinan en los distintos países, las maneras de hablar, de pensar y de actuar de los intelectuales?*

A principios de 1955, las controversias acerca de la derecha y la izquierda, la derecha tradicional y la nueva izquierda, volvieron a ponerse de moda. Aquí y allá se preguntan si se me debe situar en la antigua o en la moderna derecha. Rechazo tales categorías. En la Asamblea, los frentes se delimitan de diferente manera según los problemas en discusión. En algunos casos, cabe distinguir, en rigor, una derecha y una izquierda: los partidarios

[1] *Polémiques*, Gallimard, 1955, colec. "Les Essais".

del acuerdo con los nacionalismos, tunecino o marroquí, representan, si se quiere, la izquierda, mientras que los partidarios de la represión o del statu quo *representan la derecha. Pero, los defensores de la soberanía nacional absoluta, ¿son izquierdistas?; los partidarios de Europa, que admiten organizaciones supranacionales, ¿son derechistas? Con igual razón podrían invertirse los términos.*

"El espíritu de Munich" para con la Unión Soviética se encuentra entre los socialistas, nostálgicos de la fraternidad marxista y entre los nacionalistas, obsesos por el "peligro alemán", o inconsolables por la grandeza perdida. La reunión de degaullistas y socialistas se opera en torno a un slogan: *la independencia nacional. ¿Deriva este* slogan *del nacionalismo integral de Maurrás o del patriotismo jacobino?*

La modernización de Francia, la expansión de la economía, son tareas que se imponen a la nación entera. Las reformas a cumplir tropiezan con obstáculos, opuestos no sólo por los trusts o por los electores moderados. No todos los que se aferran a formas de vida o modos de producción anacrónicos son "grandes" y, con frecuencia, votan por la izquierda. Los métodos a emplear tampoco dependen de un bloque o de una ideología.

En lo que a mí me toca, keynesiano con alguna inclinación al liberalismo, favorable a un acuerdo con los nacionalismos tunecino y marroquí, convencido de que la solidez de la alianza atlántica es la mejor garantía de la paz, unas veces se me clasificará en la izquierda y otras en la derecha, según se trate de la política económica, del África del Norte o de las relaciones Este-Oeste.

Sólo el abandono de estos conceptos equívocos aportará alguna claridad a la confusión de las querellas francesas. Observando la realidad, asignándose objetivos, se comprobará el absurdo de estas amalgamas político-ideológicas con que juegan los revolucionarios de gran corazón y cabeza ligera y los periodistas impacientes por el éxito.

Más allá de las controversias de circunstancias, más allá de las coaliciones cambiantes, se disciernen tal vez familias espirituales. Cada cual tiene conciencia de sus afinidades electivas, cualesquiera sean... Pero, al concluir este libro consagrado a la familia de que soy originario, me inclino por la ruptura de todos los lazos, no por complacerme en la soledad, sino para elegir mis compañeros entre aquellos que saben combatir sin odios y que se niegan a ver en las luchas del Foro el secreto del destino humano.

PRIMERA PARTE

MITOS POLÍTICOS

CAPÍTULO PRIMERO

EL MITO DE LA IZQUIERDA

¿Sigue teniendo sentido la alternativa entre la derecha y la izquierda? Quien formule esta pregunta se hará de inmediato sospechoso. ¿Acaso no ha escrito Alain: "Cuando me preguntan si aún tiene sentido la separación entre partidos de derecha y de izquierda, entre hombres de derecha y hombres de izquierda, lo primero que pienso es que quien tal cosa me preunta no es, por cierto, un hombre de izquierda"?. Esta censura no nos detendrá, pues parece revelar la adhesión a un prejuicio antes que una convicción fundada en razón.

La izquierda, según Littré, es "el partido de la oposición en las Cámaras francesas, el partido que se sienta a la izquierda del Presidente". Pero esta palabra no suena igual que oposición. Los partidos se alternan en el poder: el partido de izquierda sigue siéndolo, aunque forme gobierno.

Al insistir sobre el alcance de ambos términos, derecha e izquierda, no nos limitados a comprobar que, en la mecánica de las fuerzas políticas, tienden a formarse dos bloques, separados por un centro sin cesar atacado. Se sugiere la existencia ya sea de dos tipos de hombres, de actitudes fundamentalmente contrarias; ya sea de dos de actitudes fundamentalmente contrarias; ya de dos suertes de concepciones, cuyo diálogo se proseguiría, semejante a sí mismo, a través de los cambios de vocabulario y de instituciones; ya, en fin, de dos campos, cuya lucha llenaría la crónica de los siglos. ¿Existen estas dos clases de hombres, de filosofía, de partidos, fuera de la imaginación de los historiadores, engañados por la experiencia del proceso Dreyfus y por una interpretación discutible de la sociología electoral?

Entre los diferentes grupos que se consideran de izquierda, nunca ha habido una unidad profunda. Las consignas y los programas cambian de una generación a otra. ¿Tiene algo de común la izquierda

que ayer se batía por un régimen constitucional, con la que se afirma hoy en los regímenes de democracia popular?

MITO RETROSPECTIVO

Francia pasa por ser la patria del antagonismo entre la derecha y la izquierda. Mientras que esos términos apenas si figuraban antes de la Segunda Guerra Mundial en el lenguaje político de Gran Bretaña, en Francia hace ya largo tiempo que han adquirido derecho de ciudadanía. La izquierda tiene una superioridad de prestigio tal, que los partidos moderados o conservadores se ingenian en retomar ciertos calificativos, provenientes del vocabulario de sus adversarios. Rivalizan en convicciones republicanas, democráticas, socialistas.

Dos circunstancias, según la opinión corriente, confieren excepcional gravedad en Francia a este antagonismo. La concepción del mundo a que adherían los partidarios del Antiguo Régimen se inspiraba en la enseñanza católica. El espíritu nuevo, que preparó la explosión revolucionaria, inculpaba al principio de autoridad que parecía ser tanto el de la Iglesia como el del reino.

El partido del movimiento, a fines del siglo XVIII y en el transcurso de la mayor parte del XIX, combatía a la vez al trono y al altar, se inclinaba hacia el anticlericalismo porque la jerarquía eclesiástica favorecía o parecía favorecer al partido de la resistencia. En Inglaterra, donde la libertad religiosa fue motivo y objeto aparente de la Gran Revolución, en el siglo XVII, los partidos avanzados conservan la marca de los independientes, de los no conformistas, de los radicales, de las sectas cristianas, antes que del racionalismo ateo.

El paso del Antiguo Régimen a la sociedad moderna se cumplió en Francia con una prontitud y brutalidad únicas. Del otro lado de la Mancha, el régimen constitucional se instauró progresivamente, las instituciones representativas surgieron del Parlamento, cuyos orígenes se remontan a las costumbres medievales. En los siglos XVIII y XIX, la legitimidad democrática sustituyó a la legitimidad monárquica sin eliminarla por completo; la igualdad de los ciudadanos borró lentamente la distinción de los *Estados*. Las ideas que la Revolución Francesa lanzó tempestuosamente a través de Europa: soberanía del pueblo, ejercicio de la autoridad conforme a normas, asamblea elegida y soberana, supresión de las diferencias de estatutos personales, se realizaron en Inglaterra a veces antes que en Francia, sin que el

pueblo, en un sobresalto prometeico, sacudiera sus cadenas. La "democratización" fue allí una obra común de los partidos rivales.

Grandiosa u horrible, la catástrofe o la epopeya revolucionaria corta en dos la historia de Francia. Parece levantar y oponer a dos Francias: una que no se resigna a desaparecer, y otra que no se cansa de continuar su cruzada contra el pasado. Cada una de ellas pasa por ser la encarnación de un tipo humano casi eterno. De un lado se invoca la familia, la autoridad, la religión; del otro, la igualdad, la razón, la libertad. Aquí, se respeta el orden, lentamente elaborado por los siglos; allí, se profesa fe en la capacidad del hombre para reconstruir la sociedad según los datos de la ciencia. La derecha, partido de la tradición y de los privilegios, contra la izquierda, partido del porvenir y de la inteligencia.

Esta interpretación clásica no es falsa, pero representa exactamente la mitad de la verdad. En todos los niveles existen los dos tipos de hombres (aun cuando no todos los franceses pertenezcan a uno u otro): Homais contra el cura, Alain y Jaurés contra Taine y Maurrás, Clemenceau contra Foch. En ciertas circunstancias, cuando los conflictos revisten un carácter sobre todo ideológico, a propósito de las leyes de enseñanza, del proceso Dreyfus o de la separación de la Iglesia y el Estado, tienden a formarse dos bloques, cada uno de los cuales invoca una ortodoxia. Pero, ¿cómo no se ha subrayado, con igual fuerza, que la teoría de los dos bloques es esencialmente retrospectiva y tiene por función disimular las querellas inexpiables que desgarran a cada uno de los pretendidos bloques? La incapacidad que alternativamente muestran *las* derechas o *las* izquierdas para gobernar juntas, es lo que caracteriza la historia política de Francia desde 1789. La mitología de *la* izquierda es la compensación ficticia de los fracasos sucesivos de 1789, de 1848.

Hasta la consolidación de la Tercera República, salvo los pocos meses que van desde la Revolución de febrero hasta las jornadas de junio de 1848, la izquierda en Francia, en el siglo XIX, ha vivido en permanente oposición (de ahí la confusión entre izquierda y oposición). Se opone a la Restauración porque se considera heredera de la Revolución. De ésta toma sus títulos históricos, el sueño de su gloria pasada, sus esperanzas para el porvenir, pero es tan equívoca como el enorme acontecimiento que reivindica. Esta izquierda nostálgica sólo posee una unidad mítica. Nunca había estado unida, entre 1789 y 1815; tampoco lo estuvo en 1848, cuando el hundimiento de la

monarquía de los Orleáns permitió a la República llenar el vacío constitucional. La derecha, como es sabido, tampoco esta unida. El partido monárquico se hallaba dividido, en 1815, entre "ultras", que soñaban con el retorno al Antiguo Régimen, y moderados, que aceptaban los hechos consumados. El advenimiento de Luis Felipe redujo a los legitimistas a la inmigración interior; el ascenso de Luis Napoleón no bastó para reconciliar a orleanistas y legitimistas, hostiles por igual al usurpador.

Las discordias civiles del siglo XIX reprodujeron los conflictos que asignaron carácter dramático a los acontecimientos revolucionarios. El fracaso de la monarquía constitucional condujo a una monarquía semiparlamentaria, el fracaso de ésta a la República que, por segunda vez, degeneró en imperio plebiscitario. Asimismo, constituyentes, fuldenses, girondinos, jacobinos, se combatieron despiadadamente entre sí, para ceder al fin todos su puesto ante el general coronado. No sólo representaban grupos rivales en la posesión del poder, sino que tampoco estaban de acuerdo acerca de la forma a dar al gobierno de Francia, ni de los medios a emplear, ni de la amplitud de las reformas. Los monárquicos, que deseaban dar a Francia una Constitución inspirada en la de Inglaterra, sólo coincidían, con los que soñaban en una especie de igualación de las riquezas, en la hostilidad contra el Antiguo Régimen.

No nos interesa investigar aquí por qué se orientó la Revolución hacia la catástrofe. A. G. Ferrero, en sus últimos años, se complacía en desarrollar la distinción entre las dos revoluciones, la constructiva, tendiente a ampliar la representación, a consagrar ciertas libertades, y la destructiva, causada por el hundimiento de un principio de legitimidad y por la ausencia de una legitimidad de reemplazo. La distinción es satisfactoria para el espíritu. La revolución constructiva se confunde casi con los resultados de los acontecimientos que estimamos felices: sistema representativo, igualdad social, libertades personales e intelectuales; mientras que a la revolución destructiva se le atribuye la responsabilidad por el terror, las guerras, la tiranía. No resulta dificultoso concebir a la monarquía introduciendo ella misma, poco a poco, lo esencial de cuanto, a distancia, nos parece que ha sido obra de la Revolución. Pero las ideas que inspiraban a esta última, sin ser, en rigor, incompatibles con la monarquía, quebrantaron el sistema de pensamiento en que reposaba el trono y suscitaron la crisis de legitimidad de la que surgieron el gran miedo y el terror. En todo caso,

el Antiguo Régimen se hundió de un golpe, casi sin defenderse, y Francia tardó un siglo en encontrar otro régimen aceptado por la gran mayoría de la nación.

Las consecuencias sociales de la Revolución aparecían evidentes, irreversibles, desde comienzos del siglo XIX. No podía volverse sobre la destrucción de los órdenes privilegiados, el Código Civil, la igualdad de los individuos ante la ley. Pero la elección entre república y monarquía estaba aún en suspenso. La aspiración democrática no se ligaba a las instituciones parlamentarias; los bonapartistas suprimían las libertades políticas en nombre de ideas democráticas. Ningún escritor serio ha reconocido en Francia, en aquella época, una izquierda unida en una sola voluntad, que englobara a todos los herederos de la Revolución contra los defensores de la antigua Francia. El partido del movimiento es un mito de opositores, al que ni siquiera respondía una realidad electoral.

Clemenceau decretó: "La Revolución es un bloque", contra la evidencia histórica, cuando la República tuvo su vida asegurada. Esta proposición marcaba el fin de la antigua querella entre *las* izquierdas. La democracia se reconciliaba con el parlamentarismo, quedaba consagrado el principio de que toda autoridad deriva del prueblo y, esta vez, el sufragio universal favorecía la salvaguardia de las libertades y no la ascensión del tirano. Liberales e igualitarios, moderados y extremistas, carecían ya de motivo para exterminarse o combatirse: los objetivos que los diversos partidos se asignaban habían sido alcanzados todos, por fin, simultáneamente. La Tercera República, régimen a la vez constitucional y popular, que consagraba la igualdad legal de los individuos por el sufragio universal, se asignaba de manera ficticia un antepasado glorioso en el bloque de la Revolución.

Pero, en el momento en que la consolidación de la Tercera República ponía fin a las querellas en el interior de la izquierda burguesa, un cisma, latente desde la conspiración de Babeuf y tal vez desde el origen del pensamiento democrático, surgió a luz. La izquierda contraria al capitalismo continuaba a la izquierda contraria al Antiguo Régimen. ¿Se inspiraba esta nueva izquierda, que reclamaba la propiedad pública de los instrumentos de producción y la organización por el Estado de la actividad económica, en la misma filosofía?; ¿tendía a los mismos objetivos que la izquierda de ayer, levantada contra el arbitrio real, los órdenes privilegiados o las organizaciones corporativas?

El marxismo había dado la fórmula que aseguraba la continuidad y, a la vez marcaba la ruptura entre la izquierda de ayer y la de hoy. El Cuarto Estado sucedía al Tercero, el propietario tomaba a su cargo el relevo de la burguesía. Ésta había quebrado las cadenas del feudalismo, arrancando a los hombres de los lazos de las comunidades locales, de las fidelidades personales, de la religión. Los individuos, sustraídos a las trabas y protecciones tradicionales, se encontraban librados sin defensa a los mecanismos ciegos del mercado y a la omnipotencia de los capitalistas. El proletariado concluiría la liberación y restablecería un orden humano en lugar del caos de la economía liberal.

Según los países, las escuelas y las circunstancias, se subrayaba el aspecto liberador o el aspecto organizador del socialismo. Unas veces se insistía en la ruptura con la burguesía, otras en la continuidad de la Gran Revolución. En Alemania, antes de 1914, la socialdemocracia ostentaba con gusto indiferencia respecto a los valores propiamente políticos de la democracia y no disimulaba una desaprobación algo despectiva de la actitud adoptada por los socialistas franceses, firmes defensores del sufragio universal y del parlamentarismo.

El conflicto entre democracia burguesa y socialismo ofrece, en Francia, el mismo contraste que los conflictos entre las diversas familias de la izquierda burguesa; se niega la gravedad del conflicto con tanto más vigor verbal cuanto con mayor violencia estalla éste, en realidad. Hasta una fecha reciente, probablemente hasta la Segunda Guerra Mundial, los intelectuales de izquierda raramente han interpretado el marxismo de manera literal, ni admitido una oposición radical entre el proletariado y todos los defensores del pasado, incluso demócratas burgueses. La filosofía a que espontáneamente suscribían era la de Jaurés, que combinaba elementos marxistas con una metafísica idealista y una preferencia por las reformas. El partido comunista progresó más rápidamente en las fases de frente popular o de resistencia patriótica que en las de táctica de "clase contra clase". Muchos de quienes le otorgan sus sufragios se obstinan en ver en él al heredero del movimiento de las Luces, al partido que retoma, con mayor éxito, la tarea emprendida por las otras fracciones de la izquierda.

Ahora bien, la historia social de ningún otro país de Europa contiene episodios tan trágicos como las jornadas de junio de 1848 o la Comuna. Socialistas y radicales triunfaron juntos en las elecciones, en 1924 y en 1936, pero fueron incapaces de gobernar juntos. El día en que el partido socialista se integró definitivamente en las coalicio-

nes gubernamentales, los comunistas se tranformaron en el principal partido obrero. Los períodos del bloque de las izquierdas, la alianza entre laicos y socialistas, en oportunidad del proceso Dreyfus y de las leyes de separación de la Iglesia y el Estado —crisis que marcaron decisivamente el pensamiento de Alain— son menos característicos de Francia que el cisma entre burguesía y clase obrera que revelan las explosiones de 1848, de 1871, de 1936, de 1945. La unidad de la izquierda es menos el reflejo que el disfraz de la realidad francesa.

Por haber sido incapaz de alcanzar sus objetivos sin veinticinco años de conmociones, el partido del movimiento ha inventado con posterioridad la lucha de dos principios: el bien y el mal, el porvenir y el pasado. Por no haber logrado integrar la clase obrera en la nación, la *intelligentsia* burguesa ha soñado con una izquierda que englobara a los representantes del Tercer y Cuarto Estado. Esta izquierda no era del todo mítica. Ante el elector, formaba a veces bloque. Pero, así como los revolucionarios en 1789 sólo estuvieron unidos retrospectivamente, cuando la Restauración arrojó a la oposición a girondinos, jacobinos y bonapartistas, así radicales y socialistas sólo se han puesto en realidad de acuerdo contra un enemigo imponderable, la reacción, y en las batallas, ya anacrónicas cuando se libraron, del laicismo.

DISOCIACIÓN DE LOS VALORES

En la actualidad, sobre todo después de la gran crisis de 1930, la idea predominante en la izquierda, la que los estudiantes de Africa o Asia, llegados para instruirse a las universidades de Europa o de los Estados Unidos, han llevado de vuelta consigo, acusa la huella de un marxismo, por otra parte poco doctrinario. La izquierda se presenta como anticapitalista y combina, en una síntesis confusa, la propiedad pública de los instrumentos de producción, la hostilidad a las concentraciones de poder económico, llamadas trust, la desconfianza respecto a los mecanismos del mercado. Mantenerse a la izquierda —*keepleft*— sobre la vía única, es ir, por las nacionalizaciones y los controles, hacia la igualdad de ingresos.

En Gran Bretaña, la expresión ha adquirido cierta popularidad en el curso de estos últimos veinte años. Quizás el marxismo, que acarreaba consigo el anticapitalismo, sugería la visión histórica de una izquierda que, encarnando el porvenir, tomaría a su cargo el relevo del capitalismo. Tal vez la llegada al poder del *Labour*, en 1945, expresó el

resentimiento acumulado, en una fracción de los no privilegiados, contra la clase dirigente. La coincidencia entre la voluntad de reformas sociales y la rebelión contra una minoría gobernante crea la situación en que nace y prospera el mito de la izquierda.

En el continente, la experiencia decisiva del siglo es evidentemente el doble cisma, en el interior de la derecha y en el interior de la izquierda, creado por el fascismo o el nacionalsocialismo y por el comunismo. En el resto del mundo la experiencia decisiva es la disociación de los valores políticos y los valores sociales de la izquierda. La apariencia de caos ideológico proviene del encuentro y de la confusión entre el cisma propiamente europeo y la disociación de los valores europeos, en las sociedades exteriores a la civilización occidental.

No sin peligro se aplican los términos tomados del vocabulario político de Occidente a los conflictos interiores de las naciones que pertenecen a otras esferas de civilización, incluso y sobre todo cuando los partidos en lucha se ingenian en invocar ideologías occidentales, las ideologías son susceptibles de adquirir, en un cuadro diferente, un significado opuesto a un significado original. Iguales instituciones parlamentarias ejercen una función de movimiento o de conservación, según la clase social que las instaure o dirija.

Cuando oficiales honestos, provenientes de la pequeña burguesía, disuelven un parlamento, manipulado por los bajaes, y aceleran la valorización de los recursos nacionales, ¿dónde se sitúa la izquierda, dónde la derecha? Los oficiales que suspenden las garantías constitucionales (en otros términos, la dictadura del sable) no podrían ser llamados la izquierda. Pero los plutócratas que se servían antes de las instituciones electorales o representativas para mantener sus privilegios, tampoco merecían ese epíteto glorioso.

En los países de América del Sur o de Europa Oriental, se ha producido más de una vez la misma combinación de medios autoritarios y objetivos socialmente progresistas. A imitación de Europa, se han creado parlamentos e introducido el derecho de sufragio, pero las masas eran iletradas y las clases medias débiles: las instituciones liberales han sido inevitablemente monopolizadas por los "feudales" o los "plutócratas", los grandes propietarios y sus aliados en el Estado. De la dictadura de Perón, sostenida por los *descamisados* [1] y desprecia-

[1] En castellano en el original. (*N. del T.*)

da por la gran burguesía ligada a sus privilegios y al Parlamento por ella creado y defendido, ¿se dirá que es de derecha o de izquierda? Valores políticos y valores sociales y económicos de la izquierda, que han marcado las etapas sucesivas del desarrollo y están en vías de conciliarse finalmente en Europa, en otros lugares permanecen radicalmente disociados.

Esta disociación ha sido, por otra parte, ignorada por los teóricos de la política. Los autores griegos describieron las dos situaciones típicas en que surgen movimientos autoritarios que no sabríamos atribuir ni a la derecha aristocrática ni a la izquierda liberal: la "tiranía antigua", contemporánea de la transición entre las sociedades patriarcales y las sociedades urbanas y artesanales; la "tiranía moderna", que nace de las luchas de facciones en el interior de las democracias; la primera es con mayor frecuencia militar, la segunda civil. Aquélla se apoya en una fracción por lo menos de las clases en ascenso, la pequeña burguesía de las ciudades, y evita las instituciones que las grandes familias dominaban y manejaban en provecho propio. Ésta, en las ciudades antiguas, reunía en una coalición inestable a los "ricos inquietos por la amenaza de las leyes expoliadoras" y a los ciudadanos más pobres, a quienes el régimen de las clases medias dejaba desprovistos, presa de los acreedores. En las sociedades industriales del siglo XX, una coalición semejante reúne a los grandes capitalistas, aterrorizados por el socialismo invasor, los grupos intermedios que se creen víctimas de los plutócratas y del proletariado protegido por los sindicatos, los elementos más pobres de los trabajadores (obreros agrícolas o desocupados) y, finalmente, los nacionalistas y activistas de todas las clases sociales, exasperados por la lentitud de la acción parlamentaria.

La historia de Francia ofreció en el siglo pasado ejemplos de disociaciones semejantes. Napoleón consagró las conquistas sociales de la Revolución, pero sustituyó una monarquía, debilitada y tolerante, por una autoridad personal, tan despótica como eficaz. No había mayor incompatibilidad entre Código Civil y dictadura, en el siglo de la burguesía, que entre planes quinquenales y tiranía, en el siglo del socialismo.

Para prestar a los conflictos de la vieja Europa una especie de pureza ideológica, se ha querido interpretar las "revoluciones fascitas" como formas extremas de la reacción. Se ha negado, contra la evidencia, que los demagogos pardos fueron tan mortales enemigos de la burguesía liberal o de la aristocracia como de la social-democracia. Las revolu-

ciones de derecha, se han mantenido con obstinación, dejan en el poder a la misma clase capitalista y se limitan a sustituir por el despotismo policial los medios más sutiles de las democracia parlamentaria. Cualquiera sea el papel que haya desempeñado el "gran capital" en el advenimiento de los fascismos, la significación histórica de las "revoluciones nacionales" resulta falseada cuando se las reduce a una modalidad apenas original de la reacción o a la superestructura estatal del capitalismo monopolista.

Por cierto que si se considera al bolchevismo en un extremo y en otro al franquismo, no se dudará en llamar a éste derecha y a aquél izquierda: el primero sustituyó al absolutismo tradicional, liquidó la antigua clase dirigente, generalizó la propiedad colectiva de los instrumentos de producción, fue llevado al poder por obreros, campesinos y soldados, hambrientos de paz, de pan y de posesión del suelo. El segundo reemplazó a un régimen parlamentario, fue financiado y sostenido por los privilegiados (grandes propietarios, industriales, Iglesia, ejército), obtuvo la victoria en los campos de batalla de la guerra civil gracias a las tropas marroquíes, a la participación de los carlistas, gracias en fin a interven .ión alemana o italiana. Aquél invoca la ideología de izquierda, racionalismo, progreso, libertad; éste la ideología contrarrevolucionaria, familia, religión autoridad.

La antítesis está lejos de ser igualmente neta en todos los casos. El nacionalsocialismo movilizó masas no menos desdichadas que las que acudieron al llamado de los partidos socialista o comunista. Hitler recibió el dinero de los banqueros y de los industriales; muchos jefes del ejército vieron en él al único hombre capaz de devolver su grandeza a Alemania, pero millones de hombres han confiado en el Führer porque ya no creían en las elecciones, los partidos, el Parlamento. En un capitalismo avanzado, la violencia de la crisis, combinada con las consecuencias morales de una guerra perdida, reconstituyó una situación análoga a la de una industrialización primaria: contraste entre la aparente impotencia del Parlamento y el marasmo económico; disponibilidad para la rebelión de los campesinos endeudados y los obreros parados; millones de intelectuales sin empleo que detestaban a liberales, plutócratas y socialdemócratas, beneficiarios todos, a sus ojos, del *statu quo*.

La fuerza de atracción de los partidos que se presentan como totalitarios, se afirma o amenaza afirmarse cada vez que una coyuntura grave deja aparecer una desproporción entre la capacidad de los

regímenes representativos y las necesidades de gobierno de las sociedades industriales de masas. La tentación de sacrificar las libertades políticas a la energía en la acción no ha muerto con Hitler ni con Mussolini.

El nacionalsocialismo se hizo cada vez menos conservador a medida que su reino se prolongaba. Los jefes del ejército, los descendientes de las grandes familias, fueron colgados de ganchos de carnicero, junto con los líderes de la socialdemocracia. La dirección de la economía ganaba gradualmente, el partido se esforzaba por modelar a Alemania y, si hubiera podido, a Europa entera, conforme a su ideología. Por la confusión entre partido y Estado, por la puesta en línea de las organizaciones independientes por la transformación de una doctrina partidaria en una ortodoxia nacional, por la violencia de los procedimientos y el poder desmesurado de la policía, el régimen hitleriano ¿no se parece más al bolchevique, que a los ensueños de los contrarrevolucionarios? ¿No se reúnen derecha e izquierda, o seudoderecha fascista y seudoizquierda comunista, en el totalitarismo?

Puede responderse que el totalitarismo hitleriano es de derecha, el totalitarismo stalinista de izquierda, so protexto de que uno toma sus ideas del romanticismo contrarrevolucionario y el otro del racionalismo revolucionario, que uno se considera esencialmente particular, nacional o racial, y el otro universal, a partir de una clase elegida por la historia. Pero el totalitarismo que se pretende de izquierda exalta, treinta y cinco años después de la Revolución, a la nación gran-rusa, denuncia al cosmopolitismo y mantiene los rigores de la policía y de la ortodoxia; en otras palabras, continúa negando los valores liberales y personales que el movimiento de la ilustración trataba de promover contra el arbitrio de los poderes y el oscurantismo de la Iglesia.

Más válida parecería ser la argumentación que imputa la ortodoxia de Estado y el terror al paroxismo revolucionario y a las necesidades de la industrialización. Los bolcheviques son jacobinos victoriosos que, a favor de las circunstancias, han ampliado el espacio sometido a su voluntad. Como Rusia y los países ganados a la nueva Fe estaban económicamente retrasados respecto a Occidente, la secta, convencida de encarnar la causa del Progreso, debe inaugurar su reino imponiendo a los pueblos privaciones y esfuerzos. También E. Burke creía que el Estado jacobino constituía de por sí una agresión contra los regímenes tradicionales, que la guerra entre estos últimos y la idea revolucionaria era inevitable, inexpiable. El agotamiento del ardor

comunista, la elevación del nivel de vida ayudarán mañana a superar el gran cisma. Se descubrirá, tardíamente, que los métodos diferían más que el fin.

Retrospectivamente, se ha reconocido que la izquierda, alzada contra el Antiguo Régimen, pretendía objetos múltiples que no eran contradictorios, ni solidarios. Por medio de la Revolución, Francia realizó la igualdad social, en el papel y en los textos legales, antes que los otros países de Europa. Pero el hundimiento de la monarquía, la eliminación del papel político de los órdenes privilegiados prolongaron, durante un siglo, la inestabilidad de todos los regímenes franceses. Ni las libertades personales, ni el carácter constitucional de la autoridad han sido en Francia tan constantemente respetados, entre 1789 y 1880, como en Inglaterra. El partido de los liberales, más preocupado por el *hábeas corpus,* los jurados, la libertad de prensa, las instituciones representativas, que por la forma monárquica o republicana del Estado, nunca representó más que una impotente minoría. Gran Bretaña introdujo el sufragio universal sólo a fines de siglo, pero no conoció el equivalente de los cesarismos plebiscitarios; los ciudadanos no tuvieron que temer arrestos arbitrarios, ni los diarios censura o embargo.

¿No se está desarrollando ante nuestros ojos, se dirá, un fenómeno equivalente? ¿No se interpreta falsamente un conflicto de métodos, como un conflicto de principios? El desarrollo de la sociedad industrial y la integración de las masas son hechos universales. Control, si no gestión estatal de la producción, participación de los sindicatos profesionales en la vida pública, protección legal a los trabajadores, constituyen el programa mínimo del socialismo en nuestra época. Allí donde el desarrollo económico ha alcanzado un nivel suficientemente elevado, donde la idea y la práctica democráticas están profundamente arraigadas, el método del laborismo permite cumplir la integración de las masas sin sacrificar la libertad. En cambio, allí donde, como en Rusia, el desarrollo económico estaba retrasado y donde el Estado, todavía en el estadio del absolutismo, era inepto para las tareas del siglo, el equipo revolucionario, una vez llegado al poder, ha debido apresurar la industrialización y obligar al pueblo, por la violencia, a los sacrificios y a la disciplina simultáneamente indispensables. El régimen soviético lleva la marca de la mentalidad de los jacobinos y de la impaciencia de los planificadores. Se aproximará al socialismo demo-

crático a medida que progresen el escepticismo ideológico y el aburguesamiento.

Aun cuando se aceptara esta perspectiva relativamente optimista, la reconciliación entre la izquierda comunista y la izquierda socialista quedaría remitida a un porvenir indeterminado. ¿Cuándo dejarán los comunistas de creer en la universalidad de su vocación? ¿Cuándo permitirá la expansión de las fuerzas productivas el relajamiento del vigor político e ideológico? La pobreza aflige a tantos cientos de millones de seres humanos que una doctrina que promete la abundancia necesitará, durante siglos todavía, del monopolio de la publicidad, para cubrir el intervalo entre el mito y la realidad. En fin, la reconciliación entre las libertades políticas y la planificación de la economía es más difícil que la reconciliación, al cabo de un siglo cumplido, entre conquistas sociales y objetivos políticos de la Revolución Francesa. El Estado parlamentario concordaba, teórica y prácticamente, con la sociedad burguesa: ¿comporta una sociedad de economía planificada un Estado distinto del autoritario?

¿Acarrea la izquierda, dialécticamente, con sus progresos, una opresión peor que aquella contra la que se había levantado?.

DIALÉCTICA DE LOS REGÍMENES

La izquierda se formó en una oposición definida por ideas. Denunció un orden social imperfecto como toda realidad humana. Pero, una vez victoriosa la izquierda y responsable a sus turno por la sociedad existente, la derecha, transformada en oposición o contrarrevolución, ha conseguido sin esfuerzo demostrar que la izquierda no representaba la libertad contra el Poder o el pueblo contra los privilegiados, sino un Poder contra otro, una clase privilegiada contra otra. Para captar el reverso o el costo de una revolución triunfante, basta con escuchar la polémica de los portavoces del régimen de ayer, transfigurado en el recuerdo o rehabilitado por el espectáculo de las desigualdades presentes: la de los conservadores a comienzos del siglo XIX, la de los capitalistas liberales de hoy.

Las relaciones sociales, elaboradas en el curso de los siglos, concluyen, las más de las veces, por humanizarse. La desigualdad de estatuto entre los miembros de los diversos *estados* no excluye una especie de reconocimiento recíproco. Éste deja lugar a intercambios auténticos. Retrospectivamente, se canta la belleza de los lazos personales, se exaltan las virtudes de la fidelidad y la lealtad, oponiéndolas a la

frialdad de las relaciones entre individuos, teóricamente iguales. Los vandeanos combatían por su universo, no por sus cadenas. A medida que nos alejamos del acontecimiento, se acentúa con complacencia el contraste entre la felicidad de los súbditos de antaño y los sufrimientos de los ciudadanos de hoy.

La polémica contrarrevolucionaria compara al Estado posrevolucionario con el Estado monárquico, al individuo, abandonado sin protección al arbitrio de los ricos y del Poder, con los franceses de los campos y ciudades, que el Antiguo Régimen unía en comunidades a la medida del hombre. Es bien patente que el Estado del Comité de Salud pública, de Bonaparte o de Napoleón, acumulaba más tareas, era capaz de exigir más de la nación que el Estado de Luis XVI. Nunca hubiera pensado un soberano legítimo del siglo XVIII en la leva en masa. La supresión de las desigualdades personales trae consigo a la vez la boleta de voto y la conscripción, y el servicio militar fue universal mucho antes que el derecho de sufragio. El revolucionario insiste en la supresión del absolutismo, la participación de los representantes del pueblo en la redacción de las leyes, la substitución de lo arbitrario por la Constitución, con la elección indirecta, a término, del mismo Ejecutivo. El contrarrevolucionario recuerda que el Poder, antaño absoluto en principio, estaba, de hecho, limitado por las costumbres, por los privilegios de tantos cuerpos intermediarios, por las leyes no escritas. La Gran Revolución (y probablemente ocurra así con todas las revoluciones) ha renovado al Estado en idea, pero también lo ha rejuvenecido de hecho.

Los socialistas hacen suya una parte de la argumentación contrarrevolucionaria. Al eliminar las diversidades de estatutos personales, sólo se dejó subsistir entre los hombres la distinción del dinero. La nobleza ha perdido posiciones políticas, prestigio y, en amplia medida, los fundamentos económicos de su categoría social, la propiedad raíz. Pero, so pretexto de igualdad, la burguesía monopolizó la fortuna y el Estado. Una minoría privilegiada reemplazó a otra. ¿Qué provecho obtuvo el pueblo? Aun más, los socialistas tienen tendencia a concordar con los contrarrevolucionarios en la crítica del individualismo. También describen con horror la selva en que ahora viven los individuos, perdidos en medio de millones de otros individuos, en batalla unos contra otros, todos igualmente sometidos a los azares del mercado, a los sobresaltos imprevisibles de la coyuntura. La consigna "organización" substituye o se agrega a la consigna "liberación",

organización consciente por la colectividad de la vida económica, para sustraer a los débiles del dominio de los fuertes, a los pobres del egoísmo de los ricos, a la propia economía de la anarquía. Pero la misma dialéctica que marcó el paso de la antigua Francia a la sociedad burguesa, se reproduce, agravada, en el paso del capitalismo al socialismo.

La denuncia de los trusts, de las grandes concentraciones de medios de producción en manos de personas privadas, es uno de los temas favoritos de la izquierda. Ésta invoca al pueblo y vitupera a los tiranos. Los hombres de los trusts ofrecen la imagen moderna del señor que oprime a los simples mortales y burla el interés público. La solución aplicada por los partidos de izquierda no ha consistido en disolver los trusts, sino en transferir al Estado el control de ciertas ramas de la industria o de ciertas empresas desmesuradas. Abandonemos la objeción clásica: la nacionalización no suprime, sino que a menudo acentúa los inconvenientes económicos del gigantismo. La jerarquía técnico-burocrática, en que se integra a los trabajadores, no se modifica por un cambio aportado al estatuto de propiedad. El director de las Fábricas Nacionales Renault, el de los Yacimientos de Carbón Franceses no son menos capaces de sugerir a los gobernantes decisiones favorables a su empresa. La nacionalización elimina, es verdad, la influencia política cuyo ejercicio en la sombra se reprochaba a los magnates de la industria y que han ejercido a veces. Los medios de acción que pierden los dirigentes de los trusts, pasan a los dueños del Estado. Las responsabilidades de éstos tienden a crecer a medida que decrecen las de los detentadores de los medios de producción. Cuando el Estado permanece democrático se arriesga a ser, a la vez, extenso y débil. Cuando un equipo se apodera del Estado, reconstituye y acaba en su provecho la combinación entre fuerza económica y fuerza política que la izquierda reprochaba a los trusts.

El aparato moderno de la producción implica una jerarquía, que llamaremos técnico-burocrática. En el escalón superior reside el organizador o el *manager*, antes que el ingeniero o el técnico propiamente dicho. Las nacionalizaciones, tal como se han practicado tanto en Francia como en Gran Bretaña y Rusia, no protegen al trabajador contra sus jueces, ni al consumidor contra el trust; eliminan a los accionistas, a los miembros de los consejos de administración, a los financieros, a quienes tenían una participación más teórica que real en la propiedad o que, por el manipuleo de los títulos, llegaban a influir en el destino de las empresas. No intentamos establecer aquí el

balance, con ventajas e inconvenientes, de tales nacionalizaciones: nos limitamos a comprobar que, en este caso, las reformas de la izquierda concluyen por modificar la repartición del poder entre los privilegiados, no elevan al pobre ni al débil, no disminuyen al rico ni al fuerte.

La jerarquía técnico-burocrática, en las sociedades occidentales, se limita a un sector del aparato productivo. Subsisten una multiplicidad de empresas, de magnitud pequeña o mediana; la agricultura conserva varios estatutos (campesino explotador, granjero, aparcero); el sistema de distribución yuxtapone gigantes y enanos: los grandes almacenes y el lechero de la esquina. La estructura de las sociedades occidentales es compleja: descendientes de la aristocracia precapitalista, familias ricas desde varias generaciones atrás, empresarios privados, campesinos propietarios, mantiene una rica variedad de relaciones sociales y de grupos independientes. Millones de personas pueden vivir fuera del Estado. La generalización de la jerarquía técnico-burocrática significaría la liquidación de esta complejidad; ningún individuo estaría ya sometido a otro particular; como tal, todos quedarían sometidos al Estado. La izquierda se esfuerza por liberar al individuo de las servidumbres próximas; podría concluir por allanarlo a la servidumbre, lejana en derecho, omnipresente de hecho, de la administración pública. Ahora bien, mientras mayor superficie de la sociedad cubre el Estado, menos probabilidades tiene de ser democrático, es decir, objeto de competición pacífica entre grupos relativamente autónomos. El día en que la sociedad entera sea comparable a la única empresa gigantesca, ¿no se hará irresistible, para los hombres de la cima, la tentación de sustraerse a la aprobación o desaprobación de las multitudes de abajo?

En la medida de esta evolución, las supervivencias de las relaciones tradicionales, de las comunidades locales, aparecen menos como un freno a la democracia que como un obstáculo a la absorción de los individuos por desmesuradas burocracias —monstruos inhumanos, surgidos de la civilización industrial. En adelante, las jerarquías históricas, debilitadas y depuradas por el tiempo, parecen mantener menos las viejas iniquidades que elevar un obstáculo a las tendencias absolutistas del socialismo. Contra el despotismo anónimo de este último, el conservadorismo se transforma en aliado del liberalismo. Si llegaran a saltar los frenos heredados del pasado, nada se opondría ya al advenimiento del Estado total.

Así se sustituye, a la representación optimista de una historia donde la liberación marcara el resultado, la representación pesimista según la cual el totalitarismo, servidumbre de cuerpos y almas, fuera el término de un movimiento que comienza por la supresión de los *estados* y concluye por la de toda autonomía, de personas o de grupos. La experiencia soviética alienta este pesimismo, al que se inclinaban ya, en el siglo pasado, los espíritus lúcidos. De Tocqueville había demostrado, con insuperable claridad, a qué conduciría el impulso irresistible de la democracia si las instituciones representativas se dejaran llevar por la impaciencia de las masas; si el sentido de la libertad, originariamente aristocrático, llegara a debilitarse. Historiadores como J. Burckhardt y Ernesto Renán habían temido los cesarismos de la época baja, antes que esperado la reconciliación de los hombres entre sí.

No suscribiremos ni una ni otra visión. Las inevitables transformaciones de la técnica o de las estructuras económicas, la expansión del Estado, no implican liberación ni servidumbre. Pero toda liberación lleva en sí el peligro de una nueva forma de servidumbre. El mito de la izquierda crea la ilusión de que el movimiento histórico, orientado hacia un fin feliz, acumula las adquisiciones de cada generación. Las libertades reales, gracias al socialismo, se agregarían a las libertades formales, forjadas por la burguesía. La historia, en verdad, es dialéctica. No en el sentido estricto que los comunistas dan hoy a esta palabra. Los regímenes no son contradictorios, no se pasa necesariamente de uno a otro por la ruptura y la violencia. Pero, en el interior de cada uno, otras son las amenazas suspendidas sobre los hombres y, por ello, instituciones iguales cambian de significado. Contra una plutocracia, se invoca el sufragio universal o el Estado; contra una tecnocracia invasora, se trata de salvaguardar las autonomías locales o profesionales.

Es un régimen dado, es cuestión de llegar a un compromiso razonable entre exigencias incompatibles en el límite. Admitamos, como hipótesis, el esfuerzo hacia la igualdad de los ingresos. En el sistema capitalista, el fisco constituye uno de los instrumentos para reducir la diferencia entre ricos y pobres. Este instrumento no está desprovisto de eficacia, a condición de que el impuesto directo se reparta y perciba equitativamente y que el ingreso nacional por cabeza de la población sea suficientemente elevado. Pero, a partir de un cierto punto, variable en cada país, la quita fiscal motiva disimulación y

fraude, agota el ahorro espontáneo. Hay que aceptar una cierta medida de desigualdad, inseparable del principio mismo de la concurrencia. Debe admitirse que el impuesto sobre las sucesiones acelere la dispersión de las grandes fortunas, pero que no las destruya radicalmente. No hay progreso indefinido en la dirección de la igualdad de ingresos.

Decepcionado por la resistencia de la realidad, ¿deseará el hombre de izquierda una economía enteramente planificada? Pero, en una sociedad tal, surgiría otra suerte de desigualdad. En teoría, los planificadores serían capaces de reducir la desigualdad de los ingresos en toda la medida que les pareciera conveniente: ¿qué medida habría de parecerles conforme al interés colectivo, a su propio interés? Ni la experiencia ni la verosimilitud psicológica sugieren una respuesta favorable a la causa igualitaria. Los planificadores desplegarán el abanico de los salarios para incitar a cada cual al esfuerzo: no podría tomárseles esto a mal. La izquierda reclama la igualdad mientras está en la oposición y los capitalistas se encargan de la producción de las riquezas. Cuando llega el poder, debe conciliar, también ella, la necesidad de una producción máxima con la preocupación por la igualdad. En cuanto a los planificadores, probablemente no han de estimar en menos que sus antecesores capitalistas el preciso de sus servicios.

A no mediar un aumento masivo en los recursos colectivos, que se sitúe más allá del horizonte histórico, cada tipo de régimen tolera sólo una cierta dosis de igualdad económica. Puede suprimirse un tipo de desigualdad, ligado a un cierto modo de funcionamiento de la economía, pero automáticamente se reconstruye otro. El límite en la igualación de ingresos está marcado por la inercia de la materia social, el egoísmo humano, y también por exigencias colectivas y morales, no menos legítimas que la protesta contra la desigualdad. Recompensar a los más activos, a los mejor dotados, es igualmente justo y probablemente necesario para el acrecentamiento de la producción [2]. Una igualdad absoluta, en un país tal como Inglaterra, no aseguraría, que mantiene y enriquece la cultura, las condiciones de una existencia creadora [3].

[2] No son indispensables en nuestra época los enormes ingresos, ni las grandes fortunas. Aquéllos están en vías de ser recuperados por el Estado en los países de democracia capitalista, éstas subsisten pero con una importancia declinante.

[3] Bertrand de Jouvenel ha calculado que para elevar a 250 libras por año los ingre-

Las leyes sociales, que la izquierda aplaude y la opinión casi por entero aprueba, comportan, desde ya, un pasivo, y no podrían extenderse indefinidamente sin comprometer otros intereses igualmente legítimos. Las bonificaciones familiares financiadas con una tasa sobre los salarios, como ocurre en Francia, favorecen a los padres de familia o a los viejos a expensas de los jóvenes y de los solteros; en otras palabras, a expensas de los más productivos. ¿Debe preocuparse más la izquierda por evitar los sufrimientos que por acelerar el progreso económico? En tal caso, los comunistas no pertenecerían a la izquierda. Pero, en una época a la que obsesionan las consideraciones referentes al nivel de vida, la izquierda no comunista debe preocuparse por el acrecentamiento del producto social tanto como se preocupaban antes los capitalistas. Este acrecentamiento a término no es menos conforme al bien de los individuos que al de la colectividad. Aun aquí, la materia social resiste a la voluntad de ideal, pero la contradicción se evidencia también entre las diferentes consignas: a cada cual según sus necesidades y a cada cual según sus obras.

En Inglaterra, las subvenciones alimenticias, combinadas con los impuestos indirectos, conducían a una redistribución de los diversos gastos, en el interior de la familia. Según una estadística, citada por el *Economist* del 1° de abril de 1950, las familias de 4 personas, con ingresos inferiores a 500 libras anuales, recibían 57 chelines promedio por semana y pagaban 67,8 a título de distintos impuestos y contribuciones a los servicios sociales. En particular, pagaban 31,4 de impuestos a las bebidas y al tabaco. Llegada a ese punto, la política de las leyes sociales y fiscales amenaza con negarse a sí misma. La reducción de los gastos y de los impuestos de Estado podría tener, en 1955, un significado opuesto al que hubiera tenido en 1900. El "sentido único" en política es la gran ilusión; el monoideísmo es causa de desastres.

Los hombres de izquierda cometen el error de reclamar, para ciertos mecanismos, un prestigio que, en justicia, pertenece sólo a las ideas: propiedad colectiva o método de ocupación plena deben ser juzgados por su eficacia, no por la inspiración moral de sus partidarios. Cometen el error de imaginar una continuidad ficticia, como si el porvenir siempre valiera más que el pasado, como si, teniendo

sos inferiores a ese importe, en 1947-1948, hubiera debido limitarse a 500 libras por año los ingresos más elevados, tras tasación. (*The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, 1951, pág. 86).

siempre razón el partido del cambio contra los conservadores, pudiéramos considerar adquirida la herencia, y preocuparnos exclusivamente por nuevas conquistas.

Cualquiera sea el régimen, tradicional, burgués o socialista, ni la libertad del espíritu, ni la solidaridad humana están nunca aseguradas. La única izquierda, siempre fiel a sí misma, es la que invoca no la libertad o la igualdad, sino la fraternidad, es decir, el amor.

PENSAMIENTO Y REALIDAD

En los países occidentales están presentes, en un grado u otro, los diversos sentidos de la oposición derecha-izquierda, que hemos separado según los requerimientos del análisis. En todas partes conserva la izquierda ciertos rasgos característicos de la lucha contra el Antiguo Régimen; en todas partes está señalada por la preocupación por las leyes sociales, la ocupación plena, la nacionalización de los medios de producción, en todas partes está comprometida por los rigores del totalitarismo stalinista, que la invoca y al que no se atreve a desautorizar por entero; en todas partes la lentitud de la acción parlamentaria y la impaciencia de las masas hacen surgir el riesgo de una disociación entre valores políticos y valores sociales. Pero las diferencias son extremas entre los países donde estas significaciones se entrelazan inextricablemente y aquellos donde *una* significación preside los debates y la formación de los frentes. Gran Bretaña pertenece a la última categoría, Francia a la primera.

Gran Bretaña consiguió volver ridículo al fascismo sin esfuerzo. William Joyce[4] fue acorralado por el curso de los acontecimientos en la alternativa de reincorporarse o traicionar (eligió la traición). Los dirigentes de los sindicatos están convencidos de que pertenecen a la comunidad nacional y pueden mejorar la condición obrera, sin renegar de la tradición ni romper la continuidad de la vida constitucional. En cuanto al partido comunista, incapaz de obtener la elección de un solo diputado, detenta, por su organización celular o por infiltración, algunas posiciones importantes en los sindicatos, cuenta con adherentes o simpatizantes de nota entre los intelectuales, pero no desempeña

[4] Más conocido, durante la guerra, como *lord Haw-Haw*. Desempeñaba el principal papel en la radiotelefonía alemana en lengua inglesa.

un papel serio en la política ni en la prensa. Los semanarios "izquierdistas" son influyentes; acuerdan con generosidad a los demás —continentales o asiáticos— los beneficios del Frente popular o de la sovietización; no pensarían en reclamarlos para la vieja Inglaterra.

En ausencia de un partido fascista o de un partido comunista, las discusiones de ideas se refieren a los conflictos actuales: en el plano social, entre la aspiración igualitaria y la jerarquía social, heredada del pasado; en el orden económico, entre la tendencia colectiva (propiedad colectiva, ocupación plena, control) y la preferencia por los mecanismos del mercado. Por un lado, igualitarismo contra conservadorismo; por otro, socialismo contra liberalismo. El partido conservador desea detener la redistribución de los ingresos en el punto en que está; el partido laborista, al menos los intelectuales neofabianos, desearía llevarla más lejos. El partido conservador ha desmantelado el aparato de control que el laborismo había recogido del período de guerra; el partido laborista se pregunta si, en caso de volver al poder, lo reconstituiría parcialmente.

La situación aparecería más clara si hubiera tres partidos en lugar de dos. El liberalismo de los *tories* se presta a discusión. Entre los hombres que pertenecen a la izquierda moderada (a lo que llamaríamos así en Francia), hombres de razón y de reformas, muchos evitan dar sus votos a los socialistas, propensos al estatismo. El espíritu de la izquierda no conformista, que no se confunde con el de la izquierda socialista, permanece sin representación.

La desaparición del partido liberal como fuerza política se debe, por una parte, a circunstancias históricas (la crisis Lloyd George después de la Primera Guerra), y al régimen electoral que elimina despiadadamente al tercer partido. Pero tiene también una significación histórica. El liberalismo esencial —el respeto de las libertades personales y de los métodos pacíficos de gobierno— no es ya monopolio de un partido, sino que ha llegado a ser patrimonio de todos. Cuando ya no se cuestiona el derecho a la herejía religiosa o al disentimiento político, el no conformismo ha agotado, por así decirlo, su función, pues ha ganado la partida. La inspiración moral de la izquierda inglesa, nacida de un cristianismo secularizado, tiene en adelante por objeto y expresión las reformas sociales cuya iniciativa o responsabilidad ha tomado el partido laborista. En cierto sentido, la izquierda del siglo XIX ha obtenido una victoria demasiado completa: ya el liberalismo no le pertenece como propio. En otro sentido, fue superada por los

acontecimientos: el partido obrero aparece hoy como intérprete de las reivindicaciones de los no privilegiados.

Los laboristas obtuvieron, en 1945, una victoria cuya amplitud les sorprendió. Durante cinco años tuvieron libertad de legislar a su gusto y usaron largamente de ese derecho. La Inglaterra de 1950 difiere sin duda profundamente de la de 1900 ó 1850. La desigualdad de los ingresos, más marcada hace medio siglo que en ningún otro país de Occidente, lo es hoy menos que en el continente. La patria de la iniciativa privada ofrece en adelante el modelo casi acabado de la legislación social. De introducirse en Francia los servicios sanitarios gratuitos, se hubiera visto en ellos la prueba del espíritu teórico y de sistema. Un sector de la industria está nacionalizado; los mercados agrícolas, organizados. Pero, cualesquiera sean los méritos de la obra cumplida, Inglaterra es reconocible. Las condiciones de vida y de trabajo del proletariado han sido mejoradas, no fundamentalmente cambiadas. La diplomacia laborista, feliz en la India, desdichada en el Cercano Oriente, no es de naturaleza diferente a la de un gobierno conservador. ¿Era nada más que eso, el socialismo?

De los dos lados, se interrogan. Del laborista, sobre todo entre los intelectuales, se preguntan qué hacer. Del lado conservador, se ha recobrado confianza y no se duda de que la vieja Inglaterra haya asimilado, como en el siglo anterior, lo esencial de las revoluciones continentales, sin derramar sangre, sin sacrificar la experiencia de siglos.

Los *Nuevos Ensayos Fabianos*[5], revelan el deseo de luchar en adelante más contra la riqueza, como tal, que contra la pobreza. Se pretende eliminar las concentraciones de fortuna que permiten a un individuo vivir sin trabajar. Se quiere ampliar el sector público, de manera de hacer posible el estrechamiento del abanico de los salarios. En tanto que el sector privado cubre la mayor parte de la economía, fija el nivel de los sueldos superiores. El Estado perdería sus mejores servidores si acordara a los dirigentes de las empresas nacionalizadas sueldos sensiblemente inferiores a los de las grandes empresas privadas. Si se terminara de arruinar a la antigua clase dirigente, el carácter aristocrático que ha conservado la sociedad inglesa se atenuaría.

Estos tipos de investigación pertenecen al desarrollo normal de una doctrina. Al haber realizado la mayor parte de su programa, los

[5] *New Fabian Essays*, publicados por R.H.S. Crossman, Londres, 1952.

laboristas se preguntan si la fase actual debe ser de consolidación o de nuevo avance. Los moderados no están lejos, sin decirlo abiertamente, de aceptar la tesis de la consolidación y de reunirse con los conservadores ilustrados que plantean, también, cuestiones económicas de alcance histórico. ¿Cómo evitar la inflación cuando, en período de ocupación plena, los sindicatos negocian libremente con los empleadores? ¿Cómo mantener la flexibilidad de la economía, la iniciativa de los empresarios? ¿Cómo limitar o reducir las cargas fiscales? ¿Dónde hallar los capitales destinados a invertirse en empresas no aseguradas del futuro? Brevemente, ¿cómo logra una sociedad libre asimilarse una cierta dosis de socialismo, garantizar la seguridad de todos, sin impedir el ascenso de los mejor dotados ni disminuir la expansión de la colectividad entera?

No es imposible el diálogo entre aquellos a quienes decepciona la insuficiencia de las reformas laboristas y los que temen su prolongación; entre quienes desean menos desigualdad y más propiedad colectiva y los que se preocupan por incitar al esfuerzo y recompensar el rendimiento; entre quienes confían en los "controles físicos" y quienes desean restaurar la función de los mecanismos del mercado. La clase dirigente ha consentido, de buen grado, en sacrificar una parte de sus riquezas y su poder. Conserva un estilo aristocrático, pero continúa buscando un acuerdo con quienes encarnar la "ola del porvenir". La derecha apenas ama, posiblemente, a la nueva Inglaterra en que la izquierda se reconoce. Por prudencia o con entusiasmo, todo el mundo la acepta. Cuando Winston Churchill, interpretando *el Camino de Servidumbre* al nivel de las reuniones públicas, aludió a la fatalidad de la *Gestapo* en una economía dirigida, no atemorizó a nadie, hizo reír a muchos de sus electores. Quizás se reconozca, de aquí a algunas decenas o centenas de años, una verdad profética a lo que hoy parece argumento electoral. El pensamiento político en Inglaterra es contemporáneo de la realidad. No podría decirse lo mismo del pensamiento político en Francia.

El caos ideológico, en la Francia actual, se origina en la confusión de los distintos sentidos que es susceptible de tomar la oposición derecha-izquierda, y esta misma confusión es ampliamente imputable a los hechos. Las estructuras preindustriales se han conservado mejor, en Francia, que en los países del tipo británico o escandinavo. El conflicto entre Antiguo Régimen y Revolución resulta aquí tan actual como entre liberalismo y laborismo. Pero el pensamiento se anticipa

al porvenir y denuncia ya los riesgos de una civilización técnica, cuando los franceses están todavía lejos de haber recogido sus beneficios.

Los departamentos del Oeste siguen dominados por el conflicto entre el conservadorismo, ligado a la religión, y el prtido del movimiento laico, racionalista y de tendencia igualitaria. La derecha es católica y no se separa de los privilegios; la izquierda está representada sobre todo por políticos profesionales, de la pequeña o mediana burguesía. Los socialistas parecen seguir los pasos de los radicales, como también los comunistas en algunas partes del Centro y Mediodía de Francia.

Otros departamentos ofrecen el equivalente francés de los países subdesarrollados. Al sur del Loira, ciertas regiones poco industrializadas, de agricultura anacrónica, han conservado una estructura individualista. Se vota allí con gusto por notables locales de la mediana burguesía. La Reunión de las Izquierdas Democráticas y los Independientes consigue allí numerosos electos; los comunistas también, ya sea debido a la tradición de izquierda o a la lentitud del desarrollo económico.

Los departamentos industriales, las grandes aglomeraciones urbanas, constituyen un tercer tipo. La Reunión del Pueblo Francés y los comunistas reclutaban allí, entre 1948 y 1951, los mayores efectivos; los socialistas resistían mal la competencia comunista; el M.R.P. había perdido la mayor parte de los sufragios en beneficio de la R.P.F. o de los moderados.

La heterogeneidad de las estructuras sociales se refleja en la de los partidos. Según permiten juzgar las respuestas dadas a una encuesta por muestreo, los electores comunistas experimentan en su mayoría las aspiraciones que, en Inglaterra, expresa la izquierda laborista. Pero, si es verdad que muchos de los electores comunistas son *bevanistas* sin saberlo, este hecho, antes que proporcionar una explicación, la requiere. ¿Por qué caen los electores franceses en la confusión que evitan los electores británicos, alemanes o belgas? La yuxtaposición de las tres estructuras —Oeste, regiones subdesarrolladas, ciudades modernas— aporta por lo menos un principio de explicación.

Con mayor verosimilitud que en los países protestantes, el comunismo se presenta como el heredero de la revolución burguesa y racionalista. Recluta una clientela, en las regiones de economía poco

dinámica que, a menudo, mantienen también tradicionalmente opiniones avanzadas, por razones comparables a las que explican su éxito en África o Asia: atiza los conflictos entre aparceros, granjeros y propietarios, amplifica las reinvindicaciones de los menos favorecidos, explota el descontento creado por el estancamiento. En fin, en las partes industrializadas del país, sus huestes le llegan de la clase obrera, seducida por el partido revolucionario, a causa del fracaso de los sindicatos reformistas y del partido socialista. Este fracaso reconoce a su vez como causas, entre otras, la persistencia de una débil productividad en las provincias retardatarias y la resistencia, en las provincias más dinámicas de elementos precapitalistas.

La misma heterogeneidad social explica, pese a los millones de electores comunistas, lo limitado de la progresión del partido. Hay muchos campesinos propietarios o pequeños burgueses hostiles a los rojos para que, en la campaña, menos evolucionada, el partido de los descontentos reúna más que una importante minoría. La voluntad de mantener un cierto estilo de vida es demasiado firme en todas las clases de la población para que los departamentos de civilización industrial acuerden a los comunistas mucho más que el tercio de los sufragios.

Las huestes de la Reunión del Pueblo Francés eran también heterogéneas, como las del partido comunista, y por igual razón. Allí donde sobrevive el recuerdo de la lucha entre el Antiguo Régimen y la Revolución, entre la Iglesia y la escuela laica, se confundían ampliamente con las de los partidos reaccionarios o moderados, estaban tomadas de la clientela de la derecha clásica y del M. R. P. En las ciudades, en la parte norte del país, los electores de la Reunión eran de tipo diferente, y hoy incluye la izquierda socialista o el M. R. P.; los radicales o los moderados. La combinación de anticomunismo y nacionalismo tradicional recuerda la ideología de los llamados partidos "revolucionarios de derecha", que se esfuerzan por tomar de la izquierda sus valores sociales y de la derecha sus valores políticos.

El partido socialista y una fracción del M.R.P. soñaban constituir, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, una especie de laborismo, pero fueron abandonados por sus huestes virtuales. Este fracaso sólo es imputable a los hombres en escasa medida: el pasado, de lucha entre la Iglesia y la Revolución, permanece demasiado actual; la confusión entre el comunismo y un socialismo avanzado engaña a demasiados trabajadores; el apego al modo de vida habitual

inclina a muchos pequeñoburgueses hacia el conservadorismo. El "laborismo francés" estaba destinado a no salir del mundo de los sueños.

En ninguna parte conserva tanto prestigio como en Francia la oposición entre la derecha y la izquierda, en ninguna parte es más equívoca: el conservadorismo francés se expresa también como ideología. Place imaginar que Francia ha vivido, en su gran época, el tema único de todas las batallas del siglo. La izquierda se asigna, en su pensamiento, una historia unilateral, donde San Jorge concluirá por triunfar sobre el dragón. Pero quienes no desean saber ya más de derecha ni de izquierda, se transportan a veces imaginariamente a una sociedad racionalizada, donde los planificadores hubieran eliminado la miseria, pero también la fantasía, la libertad. El pensamiento político en Francia es retrospectivo, o utópico.

También la acción política tiende a apartarse del presente. El plan de seguridad social aplicado en Francia está adelantado y el aparato comercial retrasado, respecto al desarrollo industrial. Acechan a Francia los errores de los países cuya industrialización se desarrolla por imitación de modelos extranjeros. Al importar tal cual las máquinas, las fábricas, se arriesga confundir lo óptimo técnico, calculado por los ingenieros, con lo óptimo económico, variable según los medios. El fisco moderno sólo alcanza eficacia en la medida en que los contribuyentes pertenecen al mismo universo que los legisladores y contralores. Sobre empresas sin contabilidad, agrícolas, comerciales o artesanales, quizá ningún sistema de imposición sea susceptible de éxito completo.

Se desea, en Francia, hender el capitalismo. Pero, ¿cuáles son los capitalistas a hender? ¿Los pocos grandes creadores de fábricas o circuitos comerciales, los descendientes de Citroën o de Michelin, Boussac? ¿Las familias patronales de Lyon o del Norte, católicas y bien pensantes? ¿Los cuadros superiores de la industria, los *managers* privados y públicos? ¿Las grandes bancas de negocios, algunas de ellas controladas por el Estado? ¿Los dirigentes de las empresas pequeñas y medianas, algunas de las cuales son ejemplos de gestión inteligente y otras supervivencias artificiales? El capitalismo de Marx, de Wall Street o de los negocios coloniales ofrecen mejor blanco a las invectivas que este capitalismo diverso y difuso, esta burguesía que engloba a mucho más que una minoría de la nación, si se agregan los candidatos a los titulares.

En Francia no es posible definir, en manera alguna, una izquierda anticapitalista o una izquierda keynesiana y antimaltusiana, salvo en una condición: no dejarse aprisionar en el esquema derecha-izquierda o en los esquemas marxistas y reconocer la diversidad de las querellas que conservan actualidad, la diversidad de las estructuras que componen la sociedad presente, la diversidad de los problemas que de ahí resultan y de los métodos de acción necesarios. La conciencia histórica revela esta diversidad; la ideología la disimula, aun cuando se envuelva en los oropeles de la filosofía de la historia.

Animan a la izquierda tres ideas, no necesariamente contradictorias pero con frecuencia divergentes: *libertad* contra el arbitrio de los poderes y para la seguridad de las personas; *organización* a fin de sustituir por un orden racional el orden espontáneo de la tradición o la anarquía de las iniciativas individuales; *igualdad* contra los privilegios del nacimiento y la riqueza.

La izquierda *organizadora* llega a ser más o menos *autoritaria*, porque los gobiernos libres actúan lentamente y están frenados por la resistencia de los intereses o de los prejuicios; *nacional*, si no nacionalista, porque únicamente el Estado es capaz de realizar su programa, a veces *imperialista*, porque los planificadores aspiran a disponer de espacio y de recursos inmensos. La izquierda *liberal* se yergue contra el socialismo, porque no puede dejar de advertir el abultamiento del Estado y el retorno de lo arbitrario, esta vez burocrático y anónimo. Contra los socialismos nacionales, mantiene el ideal de un internacionalismo que no exija el triunfo de una Fe por las armas. En cuanto a la izquierda *igualitaria*, parece condenada a una constante oposición contra los ricos y contra los poderosos, unas veces rivales y otras confundidos. ¿Cuál es la izquierda verdadera, la izquierda eterna?

Quizás nos hayan proporcionado respuesta, sin quererlo, los izquierdistas por excelencia, los redactores de *Esprit*. Consagraron un número especial a la "izquierda norteamericana" y comprobaron, honestamente, la dificultad de aprehender la realidad que, allende el Atlántico, responde a este término europeo. La sociedad norteamericana no ha conocido el equivalente de la lucha contra el Antiguo Régimen; no hay allí partido obrero o socialista; los dos partidos tradicionales han ahogado las tentativas de formar un tercer partido, progresista o socialista. Los principios de la Constitución norteamericana o del sistema económico no se cuestionan seriamente. Las

controversias políticas son mucho más frecuentemente técnicas que ideológicas.

A partir de estos hechos, se puede razonar de dos maneras. O bien se dirá, a la manera de uno de los colaboradores norteamericanos de la revista: "Los Estados Unidos han sido siempre una nación socialista, en el sentido de que han mejorado las condiciones de vida de las clases menos favorecidas y asegurado la justicia social" [6] (A. M. Rose). O bien se deseará, como buen socialista europeo, "la creación de un partido laborista, condición primera de toda transformación del mundo norteamericano", y se decretará que "la realización del socialismo" en los Estados Unidos es un "imperativo de urgencia mundial" [7]. Evidentemente, los redactores franceses se inclinan en esta última dirección. Pertenecen, en el plano sindical, a la "nueva izquierda", los obreros socializantes del C. I. O. Un partido obrero, de estilo europeo; sería el único capaz de alcanzar los objetivos de la izquierda. Los medios, partido obrero o planificación, se transfiguran en valores esenciales.

Pero, tras haber dado esta prueba involuntaria de prejuicio, cuando llega el momento de sacar conclusiones, uno de los redactores olvida de pronto el conformismo de la *intelligentsia:* "Cabe preguntarse si aún se puede hablar de una izquierda allí donde ya no existen izquierdas... Pues el hombre de izquierda —al menos para nuestros ojos franceses— es aquel que no siempre otorga razón a la política de su país y que sabe que no existe garantía mística de que ella se ajusta en el porvenir; es un hombre que protesta contra las expediciones coloniales, es un hombre que no admite la atrocidad, aun ejercida contra el enemigo, aun ejercida por represalia..."[8] "...¿Puede suponerse una «izquierda» allí donde se ha enmohecido ese simple sentimiento de solidaridad humana por los oprimidos y los suficientes, que hizo levantarse antaño a muchedumbres europeas y americanas en defensa de Sacco y Vanzetti?" [9]

[6] *Esprit*, noviembre de 1953, pág. 604.

[7] Michel Crozier, págs. 584-585.

[8] Hemos pasado una frase donde J. M. Domenach hablaba de una guerra bacteriológica "que quizá se desarrolla".

[9] Págs. 701-702.

Si tal es el hombre de izquierda, hostil a todas las ortodoxias y abierto a todos los sufrimientos, ¿acaso ha desaparecido sólo de los Estados Unidos? ¿Es de izquierda el comunista, para quien la Unión Soviética tiene siempre razón? ¿Son de izquierda los que reclaman la libertad para todos los pueblos de Asia y África, pero no para los polacos ni los alemanes del Este? El lenguaje de la izquierda histórica triunfa quizás en nuestra época; el espíritu de la izquierda eterna perece, cuando hasta la piedad tiene un sentido único.

CAPÍTULO II

EL MITO DE LA REVOLUCIÓN

El mito de la izquierda contiene implícitamente la idea de Progreso y sugiere la visión de un movimiento continuo. El mito de la Revolución tiene un significado complementario y opuesto: alimenta la esperanza en una ruptura con el curso ordinario de las cosas humanas. También él nace, a mi juicio, de una reflexión acerca del pasado. Aquellos que, con posterioridad, nos parecen haber preparado la Gran Revolución, propagando una manera de pensar incompatible con el Antiguo Régimen, no anunciaban ni deseaban el derrumbamiento apocalíptico del Viejo Mundo. Casi todos, audaces en teoría, señalaban la misma prudencia que Jean-Jacques Rousseau en su papel de consejero del Príncipe o de legislador. La mayoría tendía al optimismo: una vez apartados tradiciones, prejuicios, fanatismo, una vez ilustrados los hombres, se cumpliría el orden natural de las sociedades. A partir de 1791 ó 1792, la Revolución fue experimentada por sus contemporáneos, incluso los filósofos, como una catástrofe. A distancia, concluyó por perderse el sentido de la catástrofe para recordar solamente la grandeza del acontecimiento.

Entre quienes se declaraban del partido del movimiento, unos se esforzaron por olvidar el terror, el despotismo, el ciclo de las guerras, todas las peripecias sangrientas de que fueron origen las jornadas, heroicas y radiantes, de la toma de la Bastilla o la fiesta de la Federación. Las luchas civiles, las glorias o las derrotas militares habían sido sólo el acompañamiento, en el fondo accidental, de la Revolución. El impulso irresistible que tiene a la liberación de los espíritus y los hombres, a la organización racional de las colectividades, interrumpido por la reacción monárquica o religiosa, continúa, pacífico quizá, con el empleo limitado de la fuerza en caso de necesidad.

Otros, por el contrario, pusieron el acento en la toma del Poder y la subversión. Tenían fe en la violencia, única capaz de forjar el porvenir. Los partidarios del mito revolucionario suscriben lo más a menudo el mismo sistema de valores que los reformistas, descuentan el mismo desenlace, una sociedad pacífica, liberal, sometida a la razón. Pero el hombre sólo habría de realizar su vocación y tomar a su cargo su destino por la hazaña prometeica —valor en sí misma o medio indispensable.

¿Merecen tanto honor las revoluciones? Los hombres que las piensan no son los que las hacen. Quienes las comienzan viven raramente su epílogo, salvo en el exilio o la prisión. ¿Son realmente los símbolos de una humanidad dueña de sí misma, si ningún hombre se reconoce en la obra surgida del combate de todos contra todos?

REVOLUCIÓN Y REVOLUCIONES

Se entiende por revolución, en el lenguaje corriente de la sociología, la sustitución repentina, por medio de la violencia, de un Poder por otro. Admitiendo esta definición, se eliminarán ciertos usos de la palabra que crean equívocos o confusión. En una expresión cómo revolución industrial, el término evoca simplemente cambios profundos y rápidos. Cuando se habla de revolución laborista, se sugiere la importancia, supuesta o real, de las reformas cumplidas por el gobierno británico entre 1945 y 1950, pero estos cambios no son brutales ni están acompañados por vacancias de legalidad, no constituyen un fenómeno histórico de la misma especie que los acontecimientos de 1789 a 1797, en Francia, o de 1917 a 1921, en Rusia. La obra laborista, en esencia, *no es* revolucionaria en el sentido en que este calificativo se aplica a la de los jacobinos o los bolcheviques.

Aun descartando los usos abusivos, subsiste algún equívoco. Los conceptos no recubren nunca exactamente los hechos; los límites de aquéllos están trazados con rigor, los límites de éstos son flotantes. Podrán enumerarse múltiples casos en que sería legítima la duda. El ascenso al poder del nacionalsocialismo fue legal y la violencia ordenada por el Estado. ¿Se hallará de revolución a causa de lo repentino de los cambios ocurridos en el personal del gobierno y en el estilo de las instituciones, a despecho del carácter legal de la transi-

ción? En el otro extremo, los *pronunciamientos* [1] de las repúblicas sudamericanas, ¿merecen el calificativo de revolución, cuando reemplazan un oficial por otro, en rigor un militar por un civil o inversamente, sin marcar el paso real de una clase dirigente a otra, ni de un modo de gobierno a otro? A un trastorno efectuado en la legalidad, le faltan las características de la ruptura constitucional. A la sustitución repentina, con o sin tumultos sangrientos, de un individuo por otro, a las idas y venidas del palacio a la prisión, le faltan las transformaciones institucionales.

Poco importa responder dogmáticamente a estas cuestiones. Las definiciones no son verdaderas o falsas, sino más o menos útiles o convenientes. No existe, salvo en un cielo desconocido, una esencia eterna de la revolución: el concepto nos sirve para aprehender ciertos fenómenos y para ver claro en nuestro pensamiento.

Creemos razonable reservar el término de golpe de Estado tanto para el cambio constitucional decretado ilegalmente por quien detenta el Poder (Napoleón III en 1851), como para la toma del Estado por un grupo de hombres armados, sin que esta toma (sangrienta o no) acarree el advenimiento de otra clase dirigente de otro régimen. La revolución significa algo más que el "quítate de ahí que me pongo yo". Por el contrario, la ascensión de Hitler permanece revolucionaria, aunque haya sido nombrado legalmente canciller por el presidente Hinderburg. El empleo de la violencia ha seguido, antes que precedido, a esta ascensión y, al mismo tiempo, han faltado algunos de los caracteres jurídicos del fenómeno revolucionario. Sociológicamente, vuelven a encontrarse los rasgos esenciales: ejercicio del poder por una minoría que elimina despiadadamente a sus adversarios, crea un Estado nuevo, sueña con transfigurar a la nación.

Estas querellas acerca de palabras, sólo tienen, reducidas a sí mismas, una mediocre significación, pero, con mucha frecuencia, la discusión respecto a la palabra revela el fondo del debate. Recuerdo que en Berlín, en 1933, la controversia preferida de los franceses se refería al tema: ¿Se trata o no de una revolución? No se preguntaban, razonablemente, si la apariencia o el disimulo legal impedía o no la referencia a los precedentes de Cromwell o de Lenin. Antes bien, se negaba con furor —como hizo uno de mis interlocutores en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1938— que el noble término de

[1] En castellano en el original. (*N. del T.*)

Revolución pudiera aplicarse a acontecimientos tan prosaicos como los que agitaban en 1933 a Alemania. Y sin embargo, ¿qué más puede exigirse que el cambio de hombres, de clase dirigente, de Constitución, de ideología?

¿Qué respuesta daban los franceses de Berlín, en 1933, a dicha cuestión? Unos hubieran respondido que la legalidad del nombramiento del 30 de enero, la ausencia de tumultos en las calles, constituían una diferencia fundamental entre el advenimiento del III Reich y el de la República de 1792 o el comunismo de 1917. Poco importa finalmente que se reconozcan dos especies del mismo género o dos géneros diferentes.

Otros negaban que el nacionalsocialismo realizara una revolución, porque lo juzgaban contrarrevolucionario. Se tiene derecho a hablar de contrarrevolución cuando se restaura el Antiguo Régimen, cuando vuelven al poder los hombres del pasado, cuando las ideas o instituciones que los revolucionarios de hoy traen consigo son las que habían eliminado los revolucionarios de ayer. Aun aquí, son numerosos los casos marginales. La contrarrevolución nunca es enteramente una restauración, y toda revolución niega siempre por una parte a la que la ha precedido y, por ello, presenta algunos caracteres contrarrevolucionarios. Pero ni el fascismo ni el nacionalsocialismo son entera o esencialmente contrarrevolucionarios. Retoman algunas fórmulas de los conservadores, sobre todo los argumentos que éstos utilizaron conta las ideas de 1789. Pero los nacionalsocialistas atacaron la tradición religiosa del cristianismo, la tradición social de la aristocracia y del liberalismo burgués: la "fe alemana", el encuadramiento de las masas, el principio de jefe, tienen una significación propiamente revolucionaria. El nacionalsocialismo no señalaba un retorno al pasado, rompía con éste tan rápidamente como el comunismo.

En verdad, al hablar de Revolución, cuando nos preguntamos si tal o cual ascensión repentina y violenta al Poder es digna de entrar o no al templo donde imperan 1789, las Tres Gloriosas, "los diez días que conmovieron al mundo", nos referimos más o menos conscientemente a dos ideas: las revoluciones tal como se las observa en innumerables países, sangrientas, prosaicas, decepcionantes, sólo se semejan a la Revolución a condición de invocar la ideología de izquierda, humanitaria, liberal, igualitaria; sólo se cumplen plenamente a condición de arribar a una inversión de las relaciones actuales de propiedad. En el plano de la Historia, estas dos ideas son simples prejuicios.

Todo cambio de régimen súbito y brutal provoca fortunas y quiebras igualmente injustas, acelera la circulación de los bienes y de las *élites*, no proporciona necesariamente una concepción nueva del derecho de propiedad. Según el marxismo, la supresión de la propiedad privada de los instrumentos de producción constituiría el fenómeno esencial de la Revolución. Pero, tanto en el pasado como en nuestra época, el hundimiento de los tronos o de las repúblicas, la conquista del Estado por minorías activas, no siempre ha coincidido con un trastorno de las normas jurídicas.

No cabría considerar inseparables la violencia y los valores de izquierda, la inversa se aproximaría más a la verdad. Un poder revolucionario es, por definición, un poder tiránico. Se ejerce a despecho de las leyes, expresa la voluntad de un grupo más o menos numeroso, se desinteresa y debe desinteresarse por los intereses de tal o cual fracción del pueblo. La fase tiránica dura más o menos tiempo según las circunstancias, pero nunca se llega a obviarla —o, más exactamente, cuando se consigue evitarla, hay reformas, no revolución. La toma y el ejercico de poder por la violencia suponen conflictos que la negociación y el compromiso no logran resolver; en otras palabras, el fracaso de los procedimientos democráticos. Revolución y democracia son nociones contradictorias.

Es, desde luego, igualmente desatinado condenar o exaltar por principio las revoluciones. Siendo hombres y grupos como son —obstinados en la defensa de sus intereses, esclavos del presente, raramente capaces de sacrificios, aunque éstos preservaran el porvenir, propensos a oscilar entre la resistencia y las concesiones antes que elegir virilmente un partido (Luis XVI no logró ponerse a la cabeza de sus ejércitos ni arrastrar consigo a los "ultras" o a los partidarios del compromiso)— las revoluciones seguirán siendo probablemente inseparables de la marcha de las sociedades. Con mucha frecuencia una clase dirigente traiciona a la colectividad que tiene a su cargo, rehusa comprender las exigencias de los tiempos nuevos. Los reformadores de la era Meiji, Kemal Ataturk, han desalojado a una clase dirigente en decadencia para renovar un orden político y social. No hubieran podido cumplir su obra en tan breve plazo si no hubieran quebrado las oposiciones e impuesto, por el empleo de la fuerza, una concepción que la mayoría de la nación hubiera rechazado probablemente. No todos los gobernantes que desecharon tradición y legalidad para renovar sus países, son tiranos. Pedro el Grande y el empera-

dor del Japón, eran soberanos legítimos cuando emprendieron una tarea comparable a la de Kemal Ataturk y, por otra parte, a la de los bolcheviques.

La parálisis de un Estado, la usura de una *élite*, el anacronismo de las instituciones, hacen inevitable a veces y otras deseable el recurso a la violencia por una minoría. El hombre que razona, sobre todo el hombre de izquierda, debería preferir la terapéutica a la cirugía, y las reformas a la revolución, así como debe preferir la paz a la guera y la democracia al despotismo. La violencia revolucionaria puede parecerle a veces el acompañamiento o la condición necesaria de cambios conformes a su ideal. No debería ser para él un bien en sí.

La experiencia, que a veces excusa el recurso de la tiranía, muestra también la disociación entre la inestabilidad del poder y la transformación del orden social. Francia del siglo XIX ha vivido más revoluciones, pero ha conocido una evolución económica menos rápida que Gran Bretaña. Prévost-Paradol deploraba, hace un siglo, que Francia se pagara, cada tanto, el lujo de una revolución, pero fuera incapaz de realizar las reformas acerca de las cuales concordaban los mejores espíritus. Hoy la palabra revolución se ha puesto otra vez de moda y el país parece haber vuelto a las andadas.

Los Estados Unidos, por el contrario, han conservado, desde hace casi dos siglos, una Constitución intacta, a la que han conferido, poco a poco, con ayuda del tiempo, un prestigio casi sagrado. Sin embargo, la sociedad norteamericana no dejó de mantenerse en constante y rápida transformación. El progreso económico, la movilidad social, se han insertado, sin quebrantarlos, en los cuadros de una estructura constitucional. Las repúblicas agrarias se transformaron en la mayor potencia industrial del mundo, sin vacancias de legalidad.

Las civilizaciones coloniales obedecen probablemente a distintas leyes que las civilizaciones surgidas de una larga historia, sobre un suelo estrecho. No por ello la inestabilidad constitucional deja de ser un signo de enfermedad antes que de salud. Los regímenes víctimas de levantamientos populares o de golpes de Estado no testimonian con su caída vicios morales —con frecuencia son más humanos que el de sus vencedores— sino errores políticos. Han sido incapaces de hacer lugar a sus oponentes, o de quebrar las resistencias de los conservadores, o de abrir una perspectiva de reformas suceptibles de apaciguar a los descontentos y satisfacer a los ambiciosos. Los regímenes que, como los de Gran Bretaña y los Estados Unidos, sobrevivieron a la

aceleración de la historia, han manifestado la suprema virtud, hecha a la vez de constancia y de flexibilidad. Han salvado la tradición, renovándola.

Un intelectual avanzado admitiría seguramente que la multiplicación de los golpes de Estado en determinados países de América del Sur es un síntoma de crisis y una caricatura del espíritu progresista. Confesará quizá, pero no sin repugnancia, que la continuidad constitucional desde el siglo XVIII ha sido, para Gran Bretaña o los Estados Unidos, un acontecimiento afortunado. Reconocerá de buen grado que la toma del poder por el fascismo o el nacionalsocialismo prueba que iguales medios —la violencia, la omnipotencia de un partido— no son buenos en sí mismos, sino que pueden ser empleados en fines horribles. Mantendrá la esperanza o la voluntad de una Revolución, la única auténtica, que no consista en el reemplazo de un Poder por otro, sino que voltee o al menos humanice todos los Poderes.

[illegible]hadamente, la experiencia se ha negado a ofrecer el ejemplo [illegible]ión, conforme a la profecía marxista o a las esperanzas [illegible] revoluciones, que no han faltado, pertenecen a especi[illegible]adas: la primera revolución rusa, la de febrero, marca e[illegible] de una dinastía gastada por las contradicciones entre el ab[illegible]mo tradicional y el progreso de las ideas, gastada también por [illegible]capacidad del zar y las consecuencias de una guerra interminable; la segunda revolución rusa, la de noviembre, es la toma del poder por un partido minoritario resuelto, armado, gracias a la desorganización del Estado y a la voluntad de paz del pueblo. La clase obrera, poco numerosa, tomó parte importante sobre todo en la segunda revolución; en la guerra civil, la hostilidad de los campesinos hacia los contrarrevolucionarios fue probablemente decisiva. En China, la clase obrera, aun menos numerosa relativamente, no ha proporcionado el grueso de las tropas del partido comunista. Éste se arraigó en las campañas, allí reclutó sus soldados, allí preparó sus victorias: los intelectuales, mucho más que los trabajadores de fábrica, proporcionaron sus cuadros. La procesión de las clases sociales, portando alternativamente la tea, es sólo una imaginería histórica, para uso de niños.

La revolución de tipo marxista no se ha producido porque su concepción misma era mítica: ni el desarrollo de las fuerzas productivas, ni la madurez de la clase obrera preparan el derribo del capitalismo por los trabajadores conscientes de su misión. Las revoluciones

que invocan al proletariado, como todas las revoluciones del pasado, señalan la sustitución violenta de una *élite* por otra. No presentan ningún carácter que autorice a saludarlas como el fin de la prehistoria.

PRESTIGIOS DE LA REVOLUCIÓN

La Gran Revolución es en Francia una herencia nacional. Los franceses gustan de la palabra revolución porque tienen la ilusión de prolongar o reeditar la grandeza pasada.

El escritor [2] que evoca "la revolución cristiana y socialista" fracasada al día siguiente de la Liberación, se sustrae a las exigencias de la prueba y de la precisión. La expresión suscita emociones, apela a los recuerdos o a los sueños; nadie sabría definirla.

Una reforma cumplida cambia alguna cosa. Una revolución parece susceptible de cambiarlo todo, puesto que se ignora lo que ha de cambiar. Para el intelectual que busca en la política una diversión, un objeto de fe o un tema de especulaciones, la reforma es fastidiosa y la revolución excitante. Una es prosaica, la otra poética; una pasa por ser obra de funcionarios y la otra del pueblo erguido contra los explotadores. La Revolución suspende el orden acostumbrado y deja creer que por fin todo es posible. La semirrevolución de 1944 ha dejado a quienes la vivieron (del buen lado de la barricada) la nostalgia de un tiempo cargado de esperanza. Se lamenta la ilusión lírica, se titubea en criticarla. *Otros*—hombres, accidentes, Unión Soviética o los Estados Unidos de América— son los responsables de las decepciones.

Idealizante e indiferente a las instituciones, crítico sin indulgencia de la vida privada, y rebelde, en política, a las consideraciones razonables, el francés es por excelencia un revolucionario en las palabras y un conservador en los actos. Pero el mito de la Revolución no se limita a Francia y a los intelectuales franceses. Creo que se ha beneficiado con prestigios múltiples, con mucha frecuencia prestados y no auténticos.

Se ha beneficiado ante todo con el *prestigio del modernismo estético*. El artista denuncia al filisteo, el marxista a la burguesía. Pueden creerse solidarios en el mismo combate contra el mismo enemigo. Vanguardia artística y vanguardia política han soñado a veces en una aventura común en pro de la misma liberación.

[2] Francois Mauriac.

De hecho, en el siglo pasado, la conjunción de las dos vanguardias no fue más frecuente que su divorcio. Ninguna de las grandes escuelas literarias estuvo como tal ligada a la izquierda política. Víctor Hugo, cargado de años y de gloria, concluyó en chantre oficial de la democracia; había cantado antes del pasado abolido y nunca fue revolucionario en el sentido moderno del término. Entre los más grandes escritores, algunos han sido reaccionarios (Balzac), otros fundamentalmente conservadores (Flaubert). El "poeta maldito" no era nada menos que revolucionario. Los impresionistas, en lucha contra el academismo, apenas soñaron en acusar al orden social ni en dibujar palomas para los partidarios del gran día.

Por su parte, los socialistas, teóricos o militantes, no siempre adhirieron al sistema de valores de la vanguardia literaria o artística. León Blum consideró durante años, quizás toda su vida, a Porto-Riche como uno de los más grandes escritores de nuestro tiempo. En la *Revue Blanche*, vanguardia literaria, éste era uno de los pocos que se inclinaba hacia el partido de la Revolución. El creador del socialismo científico tenía, en materia de arte, el gusto clásico.

Aparentemente, fue después de la Primera Guerra Mundial cuando se anudó la alianza entre las dos vanguardias, cuyo símbolo fue en Francia el surrealismo. En Alemania, los cafés literarios, los teatros de experimentación y de creación originales, estaban concordes con la extrema izquierda, a menudo con el bolchevismo. Se denunciaba, con iguales palabras, convención artística, conformismo ético, tiranía del dinero. Se odiaba el orden cristiano tanto como el orden capitalista. Esta unión no duró mucho.

Diez años después de la Revolución Rusa los arquitectos modernistas eran sacrificados a la resurrección del estilo neoclásico, y aún escucho a Jean-Richard Bloch declarar, con la fe del converso, que el retorno a las columnas marcaba, es verdad, una regresión artística, pero también con seguridad, un progreso dialéctico. Los mejores, entre la vanguardia literaria o artística, en la Unión Soviética, fueron eliminados antes de 1939. La pintura fue colocada al nivel del Salón de los Artistas Franceses de hace cincuenta años; los músicos debieron multiplicar las confesiones y las autocríticas. Hace treinta y cinco años se alababa a la Unión Soviética por la audacia que allí desplegaban cineastas, poetas y escenógrafos; hoy los occidentales pasan revista a los héroes del arte moderno —incluso los reducidos a la miseria por

incomprensión del público— y denuncian en la patria de la Revolución el foco de una ortodoxia reaccionaria.

Fuera de ella, Aragón se pasó del surrealismo al comunismo y convirtióse en el más disciplinado de sus militantes, dispuesto indiferentemente a "c..." [3] en el ejército francés o a "cantarlo". Breton permaneció fiel a su juventud y a la Revolución total. Al convertirse al academismo y a los valores burgueses, la Unión Soviética disipa la confusión entre liberación del espíritu y omnipotencia del partido. Pero, ¿a qué movimiento histórico ligarse cuando dos "reacciones" parecen contraponerse? El escritor queda reducido a la soledad o a la secta. Al pintor le queda el recurso de adherir al partido e ignorar el realismo socialista.

La alianza de las dos vanguardias nació de un malentendido y de circunstancias excepcionales. Por horror hacia el conformismo, los artistas se unieron al partido de todas las rebeldías, pero los conquistadores raramente son los usufructuarios de la victoria. La clase dirigente que se instala en la sociedad surgida de una conmoción se halla ávida de estabilidad y respeto. Ama las columnas, el clasicismo verdadero o falso. Se han demostrado las similitudes entre el mal gusto de la burguesía victoriana y el mal gusto de la burguesía soviética de hoy, ambas orgullosas de sus logros materiales. La generación de los capitalistas o *managers*, que franqueó la etapa de la industrialización primaria, reclama muebles sólidos y fachadas imponentes. La personalidad de Stalin explica también las formas extremas adquiridas por el oscurantismo en la Unión Soviética.

La Unión Soviética abrirá quizás, de aquí a algunos años o decenios, carrera libre a las búsquedas de la escuela de París. Provisoriamente, denuncia el arte decadente y corrompido que vituperaba Hitler. La verdadera novedad es probablemente el caso Fougeron; tocado por la gracia política, uno de la vanguardia artística se esfuerza por crear un academismo conforme a su fe.

El prestigio del no conformismo moral nace del mismo malentendido. Una fracción de la bohemia literaria se sentía ligada a la acción de la extrema izquierda; los militantes socialistas despreciaban la hipocrecía burguesa. A fines del siglo pasado, las concepciones libertarias—el

[3] Alusión al párrafo final del *Tratado del Estilo*, de Aragón. (*Traité du Style*, ed. Gallimard, pág. 326). (*N. del T.*)

amor libre, el derecho al aborto— tenían libre curso en los medios políticamente avanzados. Para determinadas parejas era cuestión de pundonor no presentarse a las autoridades civiles, y el término compañera sonaba mejor que el de mujer o esposa, que trascendía a burguesía a la legua.

"Hemos cambiado todo esto". El matrimonio, las virtudes familiares, se exaltan en la patria de la Revolución; el divorcio y el aborto siguen siendo legales en determinadas circunstancias, pero la propaganda oficial los combate, recuerda a los individuos que deben subordinar sus placeres o sus pasiones a un interés que los supera, el de la sociedad misma. Los tradicionalistas no hubieran podido exigir más.

Los historiadores han comprobado muchas veces la inclinación de los revolucionarios a la virtud, común en puritanos y jacobinos. Esa inclinación caracteriza a la especie de los revolucionarios optimistas que exigen de los otros su propia pureza. Los mismos bolcheviques vituperan con gusto a los corrompidos. El libertino se les hace sospechoso, no porque ignore las reglas admitidas, sino porque se abandona al vicio, porque consagra demasiado tiempo y demasiadas fuerzas a una actividad sin importancia.

La restauración de la familia es un fenómeno muy diferente. Señala el retorno a la vida cotidiana, una vez disipada la obsesión de la política. Las instituciones de la familia persisten con frecuencia a través de las conmociones del Estado o de la sociedad. Quebrantadas por el hundimiento del orden antiguo, se reconstituyen a medida que el nuevo orden perdura y que la *élite* victoriosa toma confianza en sí misma y en el porvenir. La ruptura deja a veces una herencia de liberación. En Europa, la estructura autoritaria de la familia estuvo ligada, en parte, a la estructura autoritaria del Estado. La misma filosofía incita a reconocer al ciudadano el derecho del sufragio y el derecho a la felicidad. Cualquiera sea el porvenir del comunismo en China, la familia amplia no subsistirá allí tal como existió durante siglos. La liberación de las mujeres es probablemente una de sus adquisiciones definitivas.

La crítica de la moral convencional ha servido de lazo entre la vanguardia política y la vanguardia literaria; el ateísmo parece ligar la *metafísica de la rebelión a la política de la Revolución*. También aquí, a mi juicio, se beneficia ésta con un prestigio prestado; se la toma erróneamente por el resultado necesario del humanismo.

El marxismo se desarrolló a partir de una crítica de la religión que

Marx recogió de Feuerbach. El hombre se enajena proyectando en Dios las perfecciones a que aspira. Dios, muy lejos de ser el creador de la humanidad, es sólo un ídolo de la imaginación. Es sobre esta tierra donde los hombres deben tratar de realizar la perfección que conciben y que aún se les escapa. La crítica de la religión conduce a la crítica de la sociedad. ¿Por qué concluiría esta crítica necesariamente en el imperativo revolucionario?

La revolución no se confunde con la esencia de la acción, es sólo una de sus modalidades. Toda acción es, en efecto, negación de lo dado,pero en ese sentido una reforma no es menos acción que una revolución. Los acontecimientos de 1789 sugirieron a Hegel uno de los temas de lo que se convirtió en mito revolucionario: la violencia al servicio de la razón. Pero a menos que se acuerde a la lucha de clases un valor en sí, el esfuerzo para apartar las supervivencias y construir una ciudad conforme a las normas del espíritu no exige la ruptura repentina y la guerra civil. La Revolución no es fatalidad ni vocación, es un medio.

En el mismo marxismo se encuentran tres concepciones divergentes de la Revolución; una concepción blanquista; la de la toma del poder por un grupo pequeño de hombres armados que, una vez dueños del Estado, transforman las instituciones; una concepción evolutiva: la sociedad futura debe madurar en el seno de la sociedad presente antes de que se produzca la crisis final y salvadora; en fin, la concepción que ha llegado a ser la de la revolución permanente: el partido obrero ejerce, con su puja, una presión constante sobre los partidos burgueses, utiliza las reformas que estos últimos consienten para minar el orden capitalista y preparar a la vez su victoria y el advenimiento del socialismo. Estas tres concepciones dejan subsistir la necesidad de la violencia, pero la segunda, la menos concorde con el temperamento de Marx y la más concorde con la sociología marxista, remite a un porvenir indeterminado el momento de la ruptura.

En cada época, una sociedad concretamente considerada, revela elementos de edades y estilos distintos que fácilmente decretaríamos incompatibles. Monarquía, parlamento, sindicatos, servicio de sanidad gratuito, conscripción, sociedades nacionales de mineros, Royal Navy, coexisten en la Gran Bretaña actual. Si los regímenes históricos coincidieran con las esencias que les asignamos, quizás fuera inevitable una revolución para pasar de uno a otro. Del capitalismo imperfecto a un socialismo aproximativo, del parlamentarismo aristo-

crático y burgués a las asambleas donde se sientan los representantes de los sindicatos y de los partidos de masas, la transición no exige, en teoría, que los hombres se maten entre ellos. Las circunstancias lo deciden.

Un humanismo histórico —el hombre en busca de sí mismo a través de la sucesión de los regímenes y de los imperios— sólo implica el culto de la revolución por una confusión dogmática entre las aspiraciones permanentes y una cierta técnica de acción. La elección de los métodos no corresponde a la reflexión filosófica, sino a la experiencia y a la cordura, a menos que la lucha de clases deba acumular los cadáveres para cumplir su función en la historia. ¿Por qué habrá de surgir la reconciliación de los hombres de la victoria de una sola clase?

Marx ha ido del ateísmo a la Revolución por medio de una dialéctica van también del ateísmo a la Revolución, no porque ésta prometa reconciliar a los hombres o resolver el misterio de la historia, sino porque destruirá un mundo mediocre u odioso. Entre la vanguardia literaria y la vanguaria política, actúa la complicidad del odio experimentado contra el orden o el desorden establecido. La Revolución se beneficia con el *prestigio de la Rebelión.*

La palabra rebelión está tan de moda como la palabra nihilismo. Se la emplea de tan buen grado que concluye por no saber ya lo que significa exactamente. Nos preguntamos si no suscribirá la mayoría de los escritores la fórmula de André Malraux: "En la acusación de la vida reside la dignidad fundamental del pensamiento, y todo pensamiento que justifique realmente al uninverso se envilece en cuanto es algo más que una esperanza". En el siglo XX,es por cierto más facil condenar al mundo a que justificarlo.

La rebelión metafísica niega la existencia de Dios, los fundamentos que la religión o el espiritualismo daban tradicionalmente a los valores o a la moral. Denuncia lo absurdo del mundo y de la vida. La rebelión histórica acus a la sociedad como tal o a la sociedad actual. La una conduce con frecuencia a la otra, ni una ni otra conducen inevitablemente a la Revolución o a los valores que pretende encarnar la causa revolucionaria.

Aquel que denuncia la suerte que un universo desprovisto de significado reserva a los hombres se une a veces con los revolucionarios, porque la indignación o el odio prevalecen sobre toda otra consideración, porque sólo la destrucción apacigua, en el límite, a la conciencia desesperada. Pero, con la misma lógica, disi-

pará las ilusiones propagadas por los optimistas que, incorregibles, se obstinan en combatir los síntomas sociales de la desdicha humana, para no medir el abismo. Determinado rebelde ve en la acción en sí el término de un destino sin objeto, tal otro sólo ve en ella una diversión indigna, tentativa del hombre para disimularse a sí mismo la vanidad de su condición. El partido de la Revolución, hoy triunfante, abruma con su desprecio a la posteridad de Kierkegaard, Nietzsche o Kafka, testigos de una burguesía que no se consuela de la muerte de Dios, que es la conciencia de su propia muerte. El revolucionario, no el rebelde, posee la trascendencia y el significado: el porvenir histórico.

Los rebeldes, es verdad, se yerguen contra el orden establecido. Sólo ven convenciones o hipocresías en la mayoría de las prohibiciones o de los imperativos sociales. Pero algunos no dejan de afirmar los valores corrientemente admitidos en su medio, mientras que otros se rebelan contra su época, pero no contra Dios o el Destino. Los nihilistas rusos, a mediados del siglo pasado, se unían de hecho, en nombre del materialismo y del egoísmo, al movimiento burgués y socialista. Nietzsche y Bernanos, éste creyente y aquél proclamando la muerte de Dios, son disconformistas auténticos. Ambos, uno en nombre de un porvenir presentido, otro invocando una imagen idealizada del Antiguo Régimen, dicen *no* a la democracia, al socialismo, al régimen de masas. Son hostiles o indiferentes a la elevación del nivel de vida, a la generalización de la pequeñoburguesía, al progreso de la técnica. Sienten horror por la vulgaridad, la bajeza que propagan las prácticas electorales y parlamentarias. Bernanos lanzaba sus invectivas contra el Estado pagano, el Leviatán charlatán.

A patir de la derrota de los fascismos, la mayoría de los intelectuales de la Rebelión y todos los de la Revolución testimonian un conformismo irreprochable. No rompen con los valores de ls sociedades que condenan. Los colonos franceses de Argelia, los funcionarios corsos de Túnez, no practican el respeto por el indígena ni creen en la igualdad de razas. Pero un intelectual de derecha, en Francia, apenas se atrevería a desarrollar una filosofía del colonialismo, así como in intelectual ruso no desarrollaría una teoría de los campos de concentración. Los partidarios de Hitler, Mussolini o Franco han suscitado indignación, porque se rehusaban a prosternarse ante las ideas modernas, democracia, igualdad

de los hombres, de las clases y de las razas, progreso económico, humanitarismo y pacifismo. Los revolucionarios de 1950 causan a veces temor, pero nunca causan escándalo.

Ningún cristiano de hoy, ni aun reaccionario, se atrevería a decir o pensar que el nivel de vida de las masas no interesa. El cristiano llamado de izquierda es no tanto el que muestra audacia o libertad, como el que ha consentido en absorber la dosis más fuerte de ideas corrientes en el medio profano. En el límite, el cristiano "progresista" considerará indispensable un cambio de régimen o la mejora de la suerte material de los hombres, para la propagación de la verdad cristiana. El mensaje de Simone Weil no es de izquierda, es inconformista, recuerda las verdades que ya no teníamos costumbre de escuchar.

Se buscarían en vano, en la Francia presente, dos filosofías incompatibles como las del Antiguo Régimen y el racionalismo. Los combatientes de hoy —salvo los sobrevivientes del fascismo— son hermanos enemigos. El socialismo retoma las ideas directivas de la edad burguesa: dominio de las fuerzas naturales, preocupación predominante por la comodidad y la seguridad de todos, rechazo de las desigualdades de raza y de *estado*, la religión como asunto privado. Probablemente la sociedad soviética implica en profundidad un sistema de valores opuesto al de los occidentales: en forma explícita, ambos mundos se reprochan recíprocamente la violación de sus valores comunes. La controversia respecto al modo de propiedad y a la planificación depende menos de los fines que de las técnicas.

Rebeldes o nihilistas reprochan al mundo moderno, unos que sea lo que quiere ser, otros que no sea fiel a sí mismo. Los segundos son hoy más numerosos que los primeros. Las más vivas polémicas se libran no entre unos y otros, sino entre intelectuales concordes en lo esencial. Para desgarrarse no tienen necesidad alguna de oponerse sobre el objetivo, basta con que difieran acerca de la palabra sagrada: Revolución.

REBELDÍA Y REVOLUCIÓN

El intercambio de cartas o de artículos entre Albert Camus, Jean-Paul Sartre y Francis Jeanson[4], ha adquirido de inmediato

[4] *Les Temps Modernes*, agosto de 1952, nº 82.

caracteres de querellas célebres. No tenemos la pretensión de mermar los golpes o repartir los errores; intentamos captar el estado del mito revolucionario en la conciencia de los grandes escritores, en el transcurso del año VII de la guerra fría.

Las posiciones metafísicas de los interlocutores son próximas. Dios ha muerto y el universo no asigna sentido alguno a la aventura humana. Sin duda el análisis de nuestra condición no es en *El Ser y la Nada* lo que en *El Mito de Sísifo* o en *La Peste* (tampoco son comprables estos libros). Pero una misma voluntad de veracidad, un mismo rechazo de las ilusiones o de las falsas apariencias, un mismo afrontamiento del mundo, una especie de estoicismo activo, se afirman en ellos, en estilos muy diferentes. La actitud de Sartre respecto a los problemas últimos y la de Camus no debían chocar.

Cuando llegan a expresar sus aprobaciones y desaprobaciones —éstas más frecuentes que aquéllas— revelan valores análogos. Ambos son humanitarios, desean atenuar los sufrimientos, liberar a los oprimidos; combaten el colonialismo, el fascismo, el capitalismo. Ya se trate de España, de Argelia o del Vietnam, Camus no ha cometido crimen alguno de leso progresismo. Cuando España ingresó a la UNESCO, escribió una admirable carta de protesta. El ingreso de la Unión Soviética o de Checoslovaquia sovietizada lo halló silencioso. Pertenece, también, en lo esencial, a la izquierda bien pensante.

A menos que su pensamiento haya cambiado profundamente con posterioridad a *El Ser y la Nada*, Sartre no interpreta la historia como el devenir del espíritu. No presta a una revolución, cualquiera sea, un significado ontológico. La sociedad sin clases no resolverá el misterio de nuestro destino, no reconciliará la esencia y la existencia ni a los hombres entre sí. El existencialismo de Sartre excluye la creencia en la totalidad histórica. Cada cual está hundido en la historia y elige su proyecto y sus compañeros, a riesgo de errar. Camus suscribiría sin esfuerzo tales proposiciones.

¿A qué se debe la ruptura? Parece tener por origen la única cuestión a propósito de la cual, en el mundo occidental, hermanos, camaradas, amigos, se separan para siempre: ¿qué actitud adoptar respecto a la Unión Soviética y al comunismo? El diálogo adquiere una intensidad patética no cuando unos interlocu-

tores han dado y otros rehusado su adhesión al partido de Lenin, Stalin o Malenkov; basta con que los no comunistas justifiquen de diferente manera su negativa de unirse al partido, con que los unos se consideren no comunistas, los otros anticomunistas, con que unos condenen a Lenin al mismo tiempo que a Stalin, y los otros ejerciten su severidad sólo con este último, para que los hombres que, de estar del otro lado de la cortina de hierro, serían liquidados juntos, se consideren inexpiables enemigos.

En la época de la polémica, Jean-Paul Sartre no había hecho aún el viaje de Viena ni de Moscú. Aún podía escribir: "Y si soy un sumerjido, un «cripto», un simpatizante vergonzante, ¿cómo a mí me odian y a ustedes no? Pero no nos alabemos por los odios que provocamos. Diré con franqueza que lamento profundamente esa hostilidad, a veces llego casi a envidiarle la profunda indiferencia que usted les inspira".[5] No negaba de ninguna manera las crueldades del régimen soviético, los campos de concentración. No estaban demasiado lejos los tiempos de la "Reunión Democrática Revolucionaria", del rechazo de los dos bloques y del esfuerzo por trazar un tercer camino. Camus denunciaba con no menos claridad que Sartre la opresión colonial y la vergüenza del "franquismo". Ambos, libres de toda afiliación, condenan aquí y allá cuanto a sus ojos merece ser condenado. ¿Dónde está la diferencia? En lenguaje vulgar, la respuesta sería: en último extremo, Camus elegiría más bien el Oeste y Sartre más bien el Este. En lenguaje correcto, al nivel del pensamiento político, Sartre reprocha a Camus acorralarse a sí mismo en la abstención: "Critica usted al proletariado europeo porque todavía no ha señalado públicamente su reprobación de los Soviets, pero también critica a los gobiernos de Europa porque hacen admitir a España en la UNESCO; en este caso, advierto una solución para usted: las islas Galápagos". Admitamos que la voluntad de mantener la balanza equilibrada y de denunciar con igual rigor las injusticias que en efecto, no están ausentes de ninguno de los dos universos, no desemboque en ninguna acción propiamente política. Camus no es un político, Sartre tampoco, y ambos actúan por medio de la pluma. ¿Cuál es la solución de recambio en las islas

[5] *Ibid.*, pág. 341.

[6] Claro está que a condición de vivir en el Oeste.

Galápagos, con posterioridad al fin del R.D.R.? "Creo, por el contrario, que la única manera de acudir en ayuda de aquellos esclavos es tomar el partido de los de aquí".

Este razonamiento es exactamente el mismo de los reaccionarios y los pacifistas en Francia, entre 1933 y 1939, quienes reprochaban a los izquierdistas que multiplicaran las manifestaciones y reuniones públicas en favor de los judíos perseguidos. "Ocupaos de vuestros asuntos —decían— y barred ante vuestro umbral. La mejor manera de acudir en ayuda de las víctimas del III Reich es atenuar los sufrimientos de la crisis, del colonialismo o del imperialismo". De hecho, este razonamiento es falso. Ni el III Reich ni la Unión Soviética son radicalmente indiferentes a la opinión del mundo exterior. Las protestas de las organizaciones judías en el mundo han contribuido probablemente a la disminución de la campaña antisionista y anticosmopolita con cuyo pretexto los judíos eran perseguidos nuevamente, del otro lado de la cortina de hierro. La propaganda desencadenada en Europa o en Asia contra la segregación en los Estados Unidos ayuda a quienes se esfuerzan por mejorar la condición de los negros y proporcionarles la igualdad de derechos prometida en la Constitución.

Dejemos las consecuencias prácticas de estas dos actitudes. ¿Por qué una diferencia, en apariencia de matices, provoca tanta pasión? Sartre y Camus no son comunistas o pro "atlánticos" ni uno ni otro; ambos reconocen la existencia de iniquidades en los dos campos. Camus quiere denunciar unas y otras, Sartre quiere denunciar sólo unas, las del bando occidental, sin negar la realidad de las otras. Matiz, por cierto, pero que cuestiona toda una filosofía.

A Camus no le irritan sólo tales o cuales aspectos de la realidad soviética. El régimen soviético le parece tiranía total, inspirada y justificada por una filosofía. Reprocha a los revolucionarios negar todo valor eterno, toda moral que trascienda la lucha de clases y la diversidad de las épocas, los acusa de sacrificar los hombres vivientes a un bien pretendidamente absoluto, a un fin de la historia, cuya noción es contradictoria y, en todo caso, incompatible con el existencialismo. Que uno no *niegue* y otro *denuncie* los campos de concentración apenas importaría, si éste no diera a su denuncia el sentido de una ruptura con el "proyecto"

revolucionario, mientras el otro rehusa romper con un "proyecto" revolucionario, mientras el otro rehusa romper con un "proyecto" al que no adhiere.

En *El Hombre Rebelde*, Camus analizaba la evolución ideológica desde Hegel hasta Marx y Lenín, el desvío entre ciertas previsiones contenidas en las obras de Marx y el curso de los acontecimientos. El análisis no aportaba nada que no pudiera hallarse fácilmente en otras partes, pero era, en muchos puntos, difícilmente discutible. El libro de Camus y aún más, "la carta al director de *Les Temps Modernes*" eran vulnerables. En el libro, las líneas maestras de la argumentación se pierden en una sucesión de estudios mal relacionados entre sí: el estilo de escritura y el tono moralizante apenas admiten rigor filosófico. La carta pretendía ceñir a los existencialistas a alternativas demasiado simples. (Sartre tuvo una buena ocasión de responder que el marxismo no se agota en un profetismo y un método, sino que envuelve también una filosofía). Pese a todo, Camus no dejaba de plantear cuestiones decisivas a las que Sartre y Jeanson responden con dificultad.

—¿Responden ustedes, sí o no —preguntaba—, en el régimen soviético, el cumplimiento del "proyecto" revolucionario?

Ahora bien, la respuesta de Francis Jeanson es a la vez clara y embarazosa: "Lo que me impide pronunciarme netamente sobre el stalinismo no es una contradicción subjetiva, sino una dificultad de hecho que creo puede formularse de esta manera: el movimiento stalinista, en todo el mundo, no nos parece que sea auténticamente revolucionario, pero es el único ue se pretende revolucionario y reúne, particularmente entre nosotros, a la gran mayoría del proletariado; estamos pues a la vez *contra él*, puesto que criticamos sus métodos, y por él, porque ignoramos si no es pura quimera la revolución auténtica, si la empresa revolucionaria no debe pasar al comienzo justamente por estos caminos, antes de poder instituir algún orden social más humano, y si las imperfecciones de esta empresa no son, al fin de cuentas, en el contexto actual, preferibles a su puro y simple anonadamiento".[7] No se advierte que Camus haya deseado "el puro y simple anonadamiento de la empresa" (suponiendo que esta fórmula tenga algún sentido). Esta confesión de ignorancia es loable, pero también

[7] *Ibíd.*, pág. 378.

sorprendente en un filósofo del compromiso. La acción en la historia exige decidirse sin saber o, al menos, afirmar en la decisión más de lo que se sabe. Toda acción, a mediados del siglo XX, supone y trae consigo una toma de posición respecto de la empresa soviética. Eludir esta toma de posición, es eludir las servidumbres de la existencia histórica, incluso cuando se invoca a la Historia.

La única justificación, escribía Camus, de la toma del poder, de la colectivización, del terror, del Estado total edificado en nombre de la Revolución, sería la certidumbre de obedecer a la necesidad y de apresurar la realización del fin de la Historia. Ahora bien, los existencialistas no podrían suscribir esta necesidad, ni creer en el fin de la Historia. A lo que Sartre responde: "¿Tiene la Historia un sentido, pregunta usted, tiene un fin? Para mí, tal pregunta es la que no tiene sentido, pues la Historia, fuera del hombre que la hace, no es más que un concepto abstracto e inmóvil del cual no puede decirse que tenga un fin o que no lo tenga, y el problema no consiste en *conocer* su fin sino en *asignarle* uno... No habrá de discutirse si hay o no valores trascendentales a la Historia: se advierte simplemente que, *si los hay*, se manifiestan a través de las acciones humanas que son, por definición, históricas... Y Marx nunca dijo que la Historia tuviera un fin: ¿cómo hubiera podido hacerlo? Sería decir que el hombre carecería un día de objetivos. Sólo ha hablado de un fin de la prehistoria, es decir, de un objetivo que sería alcanzado en el seno de la Historia misma y superado como todos los objetivos". Esta respuesta, Sartre mejor que nadie lo sabe, falta un poco a las reglas de la discusión honesta. Es indudable que damos un sentido a la Historia con nuestra acción, pero, ¿cómo elegir ese sentido si somos incapaces de determinar los valores universales o de comprender el conjunto? ¿No es arbitraria la decisión que no se refiere a normas eternas ni a la totalidad histórica, y nó deja a los hombres y a la clases en guerra, sin que se pueda, ni aun con posterioridad, zanjar entre los combatientes?

Hegel afirmaba el paralelismo entre dialéctica de los conceptos y procesión de los imperios y los regímenes. Marx anunció la solución, con la sociedad sin clases, del misterio de la Historia. Sartre no puede ni quiere retomar, en el plano ontológico, la noción de fin de la Historia, ligada al espíritu absoluto. Pero reintrodu-

ce, en el plano político, su equivalente. Ahora bien, si es el fin de la prehistoria, la revolución socialista debe presentar una originalidad fundamental con relación al pasado, marcar una ruptura en el curso del tiempo, una conversión de las sociedades.

Sartre toma del marxismo, nos dice, entre el profetismo y el método, ciertas verdades propiamente filosóficas. Estas verdades, que aparecen en los textos del joven Marx, entiendo son, esencialmente, la crítica de la democracia formal, el análisis de la alienación y la afirmación de la urgencia en abatir el orden capitalista. Esta filosofía contiene virtualmente el profetismo: la revolución de los proletarios será esencialmente distinta de las revoluciones del pasado, sólo ella permitirá la humanización de las sociedades. Esta versión sutil del profetismo no está refutada, como la versión vulgar que contaba con la concentración de las empresas y la pauperización de las masas, por los acontecimientos del siglo pasado. Pero sigue siendo abstracta, formal, indefinida. ¿En qué sentido la toma del poder por un partido marca el fin de la prehistoria?

Resumido en lenguaje vulgar, el pensamiento de Camus carece quizás de novedad. En los puntos que provocan la cólera de *Les Temps Modernes*, aparece trivial y razonable. Si la rebeldía nos descubre la solidaridad con los desdichados y los imperativos de la piedad, los revolucionarios del tipo stalinista traicionan, en efecto, el espíritu de rebeldía. Convencidos de obedecer a las leyes de la Historia y de obrar según un fin a la vez ineluctable y benéfico, se transforman, a su vez, sin mala conciencia, en verdugos y tiranos.

De estos juicios no cabría inferir regla alguna de acción, pero la crítica del fanatismo histórico nos incita a elegir en función de circunstancias múltiples, según la probabilidad y la experiencia. El socialismo escandinavo no es un modelo universal ni pretende serlo. Conceptos tales como vocación del proletariado, recuperación de las alienaciones. Revolución, testimonian con seguridad mayor pretensión, y temo que rindan aún menos servicios para orientarse en el universo del siglo XX.

Fuera de Francia y de Saint-Germain-des-Prés, una polémica tal sería apenas comprensible. No se han dado las condiciones intelectuales, ni sociales de la misma, ni en Gran Bretaña, ni en los Estados Unidos, donde se discute, sin gran pasión, la sociología o

la economía de Marx, tal como se discuten las obras importantes que marcan las etapas de la ciencia. Permanecen indiferentes a la filosofía de Marx, tanto a la de juventud como a la de madurez, hegeliana todavía en la crítica de las mercaderías-fetiches, más naturalista en otros textos y en los escritos de Engels. En cuanto se aparta el hegelianismo, la interrogación acerca de la adecuación de la revolución soviética a *la* Revolución pierde todo significado. Determinados revolucionarios, en nombre de una ideología, han construido un cierto régimen. Sabemos bastante acerca de él como para no desear su expansión indefinida. Este rechazo no nos obliga a querer "el puro y simple anonadamiento", ni a combatir al proletariado o la rebelión de los oprimidos.

La adhesión a un régimen real, y por consiguiente imperfecto, nos hace solidarios con las injusticias y crueldades de que ningún tiempo ni país han estado exentos. El verdadero comunista es el que acepta toda la realidad soviética en el lenguaje que se le dicta

El auténtico occidental es el que sólo acepta totalmente de nuestra civilización la libertad que le permite criticarla y la oportunidad que le ofrece de mejorarla. La adhesión de una fracción de los obreros franceses al partido comunista afecta profundamente la situación en la cual el intelectual francés debe elegir. El profetismo revolucionario, proclamado hace un siglo por un joven filósofo levantado contra la Alemania somnolienta y los horrores de las primeras industrias, ¿nos ayuda a comprender la situación y a elegir razonablemente? Soñar con la revolución, ¿es una manera de cambiar a Francia o de huir de ella?

¿ES REVOLUCIONARIA LA SITUACIÓN FRANCESA?

¿Hablan los intelectuales franceses a porfía de revolución —cristiana, socialista, degaullista, comunista, existencialista— porque, más sensibles que los hombres del común a los estremecimientos de la historia, sienten llegar el tiempo de los grandes cataclismos?

En el curso de los diez años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial se planteaba la cuestión. Pero se agregaba enseguida que la amenaza hitleriana impedía a los franceses no ya querellarse —nada ni nadie podría impedírselo— sino resolver

sus querellas de golpe y por la violencia. La Liberación fue acompañada por una cuasi-revolución, que partidarios y adversarios concuerdan en considerar abortada. En 1950, se preguntaban una vez más si Francia, con casi el 50 % de electores comunistas o degaullistas teóricamente hostiles al régimen, no estaba en víspera de una explosión. Algunos años más tarde, el conservadorismo parecía menos quebrantado que mantenido por las veleidades de extremismo o las declaraciones marciales.

Francia ha conocido seudorrevoluciones, en 1940 y 1944, cuyo resultado fue el retorno a las instituciones, hombres y prácticas de la III República. La derrota obligó al Parlamento a firman, en julio de 1940, un acta de abdicación. Un equipo heterogéneo —algunos tránsfugas del personal republicano se mezclaban con doctrinarios de la derecha o jóvenes ávidos de acción— trató de introducir un régimen autoritario pero no totalitario. La Liberación liquidó esta tentativa y llevó al poder a otro equipo, también heterogéneo en su reclutamiento y sus ideas. Al contrario que Vichy, aquél se puso al servicio de la legalidad republicana, unas veces entroncando con el último gobierno del régimen de ayer, otras invocando la voluntad nacional encarnada en la Resistencia. Ko más a menudo, se proclamaba revolucionario en sus orígenes y su proyecto: no fundaba su legitimidad en la elección, sino en uns especie de delegación mística —el pueblo se reconocía en un hombre—, pretenbía renovar el Estado y no sólo restaurar la República.

La Revolución se agotó en la depuración, las reformas llamadas de estructura (nacionalizaciones), que se arrastraban desde los programas del Frente popular, y por fin algunas leyes (seguridad social), que prolongaban una evolución anterior sin exigir conmociones. En cuanto a textos y práctica constitucionales, la tradición o, mejor dicho, los malos hábitos, superaron fácilmente a las veleidades de renovación. El Parlamento y los partidos de la IV República se mostraron tan celosos de sus prerrogativas, tan hostiles en un Ejecutivo fuerte, como los de la III. En 1946 se acusaba a los partidos, en particular a los tres grandes, de monolitismo. En 1946-1947, radicales y moderados hicieron su campaña contra ellos aprovechando la popularidad que conserva el general de Gaulle y la impopularidad que, a consecuencia de la inflación y el malestar social, cosechaban los ministros del momento. Hoy,

salvo el comunista, los partidos son menos monolíticos que nunca y todos, en la mayoría de los escrutinios se dividen. El monolitismo no era el mal real como tampoco lo son ahora las querellas en el interior de los partidos.

La democracia parlamentaria se define tradicionalmente, en Francia, por la debilidad del Ejecutivo y la capacidad de la Asamblea, no para tener una voluntad, sino para mantener gobiernos inestables e incoherentes. La derrota y la liberación crearon una oportunidad para derribar esta tradición. Cuando el general de Gaulle intentó crear una segunda oportunidad, fracasó. Lo que permitieron los acontecimientos exteriores, no lo toleró la política francesa librada a sí misma.

Puede argumentarse que el fracaso de la Reunión se debió ante todo a errores tácticos. Si el "libertador" hubiera permanecido en el poder en 1946, y encabezado el movimiento contra la primera Constitución e incluso, si algunos meses después de su renuncia, hubiera librado batalla, en vísperas del primer referéndum, la victoria obtenida sin él contra el bloque socialista-comunista, hubiera sido suya. Hubiera podido imponer una Constitución diferente de la adoptada en el segundo referéndum. Quizá en 1947-1948, después de las elecciones municipales, incluso después de las elecciones legislativas de junio de 1951, de consentir en las coaliciones, hubiera podido, si no obtener una autoridad incondicional, al menos constituir un ministerio e introducir reformas.

Se necesitó una torpeza fuera de lo común para llegar a la disgregación de 1952. ¿Prefirió en el fondo, el presidente de la Reunión, un fracaso innegable a un éxito dudoso? El poder limitado que pudo alcanzar sólo hubiera permitido medidas parciales, decepcionantes: la protesta, sin la prueba de la responsabilidad, deja quizá más grandes recuerdos.

Un malentendido comprometió la tentativa desde sus comienzos. Una vez disipado el temor al comunismo, la mayoría de los electores, los militantes e incluso los degaullistas selectos, aspiraban a un gobierno análogo al de Raymond Poincaré. Los jefes eran más ambiciosos que las huestes. Rehusaban los compromisos que éstas hubieran aprobado.

Cualesquiera sean los accidentes que contribuyeron al fracaso de las revoluciones de 1940 y 1944, a la derrota de la Reunión, el triunfo de las fuerzas conservadoras es explicable. Los france-

ses están descontentos, pero no tienen deseo alguno de bajar a las calles. Las dificultades de abastecimiento, la inflación, unidas a la amenaza comunista, entre 1946 y 1948, exasperaron el descontento. A partir de 1949, la masa de la población aspiraba a recuperar el modo de vida habitual. Los trabajadores de las industrias son en su mayoría hostiles a un régimen que les rehúsa el nivel de vida y la participación moral en la comunidad que ellos pretenden. El encuadramiento político de los trabajadores, la adhesión al partido comunista de los dirigentes sindicales contribuyeron a mantener una atmósfera de lucha de clases y no a provocar un levantamiento irresistible.

Las revoluciones nacen de la desesperación o de la esperanza, más que de la insatisfacción. Las presiones que sufrió Francia desde el exterior hicieron aún menos probable el sobresalto. En el juego parlamentario, la derecha saca provecho de la fuerza electoral del partido comunista. Si éste no estuviera subordinado a Moscú, si cooperara sinceramente con el partido socialista, el Frente popular haría saltar a la República conservadora, que debe su resurrección, por aparente paradoja, al enemigo detestado.

Al menos en el porvenir próximo, las dos tácticas entre las que deben elegir los revolucionarios —sustraer a los trabajadores a la empresa comunista, realizar el frente común (nacional o popular) de la izquierda, comunistas y no comunistas unidos— no tienen mejores probabilidades una que otra. La fuerza del partido comunista es la contrapartida de la debilidad del partido socialista. Cuando éste pierde su dinamismo y su clientela obrera, aquél logra reunir una fracción importante del proletariado, resultando ambos fenómenos solidarios, más que uno causa y el otro efecto. ¿Cómo salir del círculo vicioso? ¿Qué reformas espectaculares desprenderían a los millones de electores de izquierda del partido en que han puesto sus esperanzas? Es dudoso que baste un primer ministro enérgico y una expansión económica para que el clima se transforme de improviso. Al menos haría falta tiempo.

Protegido por la "stalinización" del movimiento obrero contra una revolución de izquierda, protegido por la debilidad del partido socialista contra la impaciencia por las reformas, el conservadorismo francés ha sido protegido hasta el presente por la solidaridad atlántica contra las consecuencias de sus propios errores. Entre 1946 y 1949, la ayuda norteamericana posibilitó la no adop-

ción de las medidas draconianas que la crisis hubiera exigido a falta de asistencia exterior. La integración en un sistema internacional, por necesaria que sea, lleva consigo el riesgo de ahogar la voluntad de reforma.

A juicio de muchos observadores (yo era uno de ellos), en 1946 el parlamentarismo, tal como Francia lo practica, aparecía como extrañamente inepto para la guerra fría, la disidencia comunista, las exigencias de una economía a medias dirigida. Se olvidaba la situación de Francia en el mundo. A partir de la hegemonía macedonia, fue descuidado el mejoramiento de las instituciones de Atenas. Como parte del Imperio de Alejandro o del Imperio Romano, la ciudad gloriosa ya no vivió políticamente.

Esta comparación vale sólo en parte. Los Estados Unidos no están dotados del talento ni animados del deseo de organizar su hegemonía. En Europa y África, Francia conserva responsabilidades propiamente políticas. De tal manera, la llegada al poder de Mendés-France y las decisiones espectaculares en África del Norte siguieron a la negativa norteamericana de asistir a los franceses en Indochina. La derrota de Dien-Bien-Phu precipitó en el Parlamento la caída de los responsables.

¿Cómo hubiera sido posible dejar de indignarse, entre 1930 y 1939, contra la debilidad y ceguera de quienes gobernaban a Francia? En vísperas de la guerra, el nivel de producción era alrededor del 20 % inferior al de 1929. El ejército francés tuvo que afrontar casi solo, en 1940, al ejército alemán. En diez años, por una sucesión de errores apenas imaginables, los gobernantes habían provocado o consentido la decadencia de nuestra economía y la disgregación de nuestro sistema de alianzas.

No es seguro que la política exterior de la IV République sea superior a la de la III en su ocaso. Hemos consagrado lo mejor de nuestras fuerzas a Indochina, en una zona del mundo donde ya no teníamos intereses ni medios de accilón, en una guerra que, desde hacía años, podíamos perder pero no ganar.

En Europa, hasta 1950, nuestra diplomacia se ingenió más en retrasar larecuperación de Alemania Occidental, inevitable y previsible desde el momento en que Rusia emprendió la sovietización del Este europeo, que en aprovechar de las circunstancias para sellar una reconciliación impuesta por la coyuntura. A partir del plan Schuman, nuestra diplomacia salta al otro extremo. En-

tendemos edificar, con la República Federal, Italia y el Beneluz, una especie de Estado común. La Federación de los Seis se transforma en el objetivo grandioso que proclaman nuestros representantes. ¿Cómo se hará la Europa sin deshacer la Unión francesa? ¿Suscribirá la mayoría, en Francia y en el Parlamento, el proyecto de los federalistas?

Las grandes desiciones de que dependen la paz o la guerra no se toman en el Quaid'Orsay. El fracaso eventual de nuestra diplomacia no acarreará ya consecuencias tan catastróficas como hace veinte años. Antes de 1939, los franceses tenían motivos comunes para guardar rencor a sus dirigentes, pues todavía mantenían un objetivo preciso: evitar la guerra sin perder la independencia. Hoy, ese mínimo de comunidad ya no existe. Una amplia mayoría se pronunciaen favor de una Europa indeterminada en sus fronteras y su régimen. En cuanto se trata de una Europa definida —la de los Seis— o de una Europa federal o seudofederal, los franceses se dividen, como se dividían respecto al rearme de la República Federal o la liberación de Europa Oriental o las reformas en Túnez y Marruecos. Los franceses concuerdan en rigor cuando se trata de denunciar la incapacidad del régimen para definir una política. Deploran no tener una voluntad unificada: pero, ¿desean profundamente encontrarlaa?

En lo interno, el primer decenio de la IV República tiene más valor que el último de la III. Este juicio escandalizará quizás a los liberales que hacen hincapié en la desvalorización de la moneda y el aumento de la burocracia estatal. La expansión económica, incluso cuando ocasiona la inflación, es preferible al estancamiento, aun acompañado por una moneda sana. También la deflación de 1931-1936, a que obligó el esfuerzo por mantener la tasa de cambio del franco, preparó la explosión social de 1936 y los errores económicos del Frente popular.

Ya se trate de la gricultura, la industria o la legislación social, el país se encuentra menos cristalizado de lo que estaba. No podría decirse que se haya eliminado definitivamente el maltusianismo de los industriales, ni que todos los campesinos hayan reconocido la necesidad de modernizar los procedimientos de cultivo. El dirigismo conservador —la protección acordada a todos los intereses adquiridos, la parálisis de los mecanismos liberales o administrativos susceptibles de forzar a las empresas marginales a la

reconversión— sigue haciendo estragos. Pese a todo, la derrota, la ocupación, la cuasi-revolución de 1944 han sacudido los hábitos y convertido a los franceses en menos rebeldes a los cambios, menos hostiles a los riesgos.

Aun cuando la nación esté más viva, el régimen político no es mejor. Los gobiernos están más divididos, son más debiles aún que en los últimos años de la III República. A menos de considerar la incapacidad para actuar como la suprema virtud del Estado, nadie podría aprobar a la IV República. Sería un error hablar de la única disidencia de los intelectuales; debería hablarse de la disidencia de los franceses respecto de Francia, o de los ciudadanos respecto al Estado. Sociedad cuajada, inteligencia ideológica, ambos fenómenos son contradictorios sólo en pariencia: forman sistema. Cuanto menos adhiere la inteligencia a lo real, más sueña con la revolución. Mientras más cristalizada parece la realidad, más ve la inteligencia su misión en la crítica y el rechazo.

Las fuerzas de renovación que maduran bajo la costra del conservadorismo, el crecimiento de la natalidad, la modernización de la industria y la agricultura, abren una perspectiva al porvenir. Los intelectuales se reconciliarán con Francia el día en que alcance a ser menos indigna de la idea que de ella se forjan. Si esta reconciliación no se produce o sólo se produce lentamente, la explosión que, de pronto, arranque las cintas, sigue siendo improbable, pero posible. Por una suerte de ley no escrita de la República, la Asamblea delega sus poderes en un hombre cuando la crisis alcanza un grado tal que el régimen, el juego parlamentario, están amenazados. Esta ley, que permitió la permanencia de la III República, se ha transmitido, parece, a la IV. La derrota de Indochina ha abierto camino a un ministerio Mendés-France.

Los franceses no son lo suficientemente desdichados como para rebelarse contra su suerte. El relajamiento nacional les parece más imputable a los acontecimientos que a los hombres. Incapaces de querer un porvenir en común, carecen de la esperanza que levanta las muchedumbres. No han tenido nunca la cordura de privarse de ideal. Las tareas a realizar no los conmueven, si no las transfigura alguna ideología. Las ideologías los yerguen unos contra otros. Viven juntos a condición de atemperar sus ardores contradicto-

rios con el escepticismo. El escepticismo no es revolucionario, ni siquiera cuando habla el lenguaje de la Revolución.

Como el concepto de izquierda, el concepto de revolución tampoco caerá en desus. También él expresa una nostalgia, que durará tanto tiempo como las sociedades sean imperfectas y los hombres experinentan avidez por reformarlas.

No porque el deseo de mejora concluya siempre o lógicamente en la voluntad de revolución. También se necesita una dosis de optimismo y de impaciencia. Se conocen revolucionarios por odio al mundo, por deseo de catástrofe; con mayor frecuencia, los revolucionarios pecan por optimismo. Todos los regímenes conocidos son condenables si se los compara con un ideal abstracto de igualdad o libertad. Sólo la Revolución, porque es una aventura, o un régimen revolucinario, porque consiente en el uso permanente de la violencia, parece capaz de alcanzar el objetivo sublime. El mito de la Revolución sirve de refugio al pensamiento utópico, se convierte en el intercesor misterioso, imprevisible, entre lo real y lo ideal.

La violencia misma, atrae, fascina, antes que rechaza. El laborismo, la "sociedad escandinava sin clases" nunca han gozado ante la izquierda europea, sobre todo francesa, del prestigio mantenido por la Revolución Rusa, a despecho de la guerra civil, de los horrores de la colectivización y de la gran purga. ¿Ha de decirse a despecho, o a causa? Ocurre a veces como si se consignara el precio de la revolución en el haber y no en el debe de la empresa.

Ningún hombre está suficientemente desprovisto de razón como para preferir la guerra a la paz. Esta observación de Herodoto debería aplicarse a las guerras civiles. El romanticismo de la guerra civil ha sobrevivido a las cuevas de Lubianka. Nos preguntamos por momentos si el mito de la Revolución se reúne finalmente con el culto fascista de la viloencia. En los últimos instants de la obra *El Diablo y Dios,* Goetz exclama: "El reino del hombre comienza. Hermosa inauguración. Vamos, Nasty, seré verdugo e incendiario... Hay que hacer esta guerra y la haré".

¿El reino del hombre será el de la guerra?

CAPÍTULO III

EL MITO DEL PROLETARIADO

La escatología marxista atribuye al proletariado el papel de un salvador colectivo. Las expresiones que emplea el joven Marx no dejan lugar a dudas acerca de los orígenes judeo-cristianod de mito de la clase elegida por su sufrimiento para el rescate de la humanidad. Misión del proletariado, fin de la prehistoria gracias a la Revolución, reino de la Libertad; se reconoce sin esfuerzo la estructura del pensamiento milenario: el Mesías, la ruptura, el reino de Dios.

No por tales comparaciones queda descalificado el marxismo. La resurrección, en forma aparentemente científica, de las creencias seculares, seduce a los espíritus privados de fe. El mito puede parecer prefiguración de la verdad, y la idea moderna supervivencia de sueños.

La exaltación del proletariado como tal no es un fenómeno universal. Antes bien, podría verse en él una marca del provincianismo francés. Donde reina la "nueva Fe", el partido —antes que el proletariado— es objeto de culto. Donde el laborismo la supera, los trabajadores de fábricas, y convertidos en pequeño-burgueses, dejan de interesar a los intelectuales y de interesarse por las ideologías. La mejora de su suerte les quita el prestigio de la desdicha y los sustrae a la tentación de la violencia.

¿Es decir que la racionalización en cuanto al proletariado y su función se limita en adelante a los países de Occidente que titubean entre la fascinación del régimen soviético y la adhesión a las libertades democráticas? Las controversias sutiles acerca del proletariado y el partido, que encuentran vía libre en las columnas de *Les Temps Modernes y Esprit*, se parece a las que militantes y teóricos sostenían, hace medio siglo, en Rusia y Alemania. En Rusia, quedaron ahora resueltas por vía de autoridad; en Alemania, se agotaron por falta de combatientes. Pero entre los países

convertidos al comunismo y los países occidentales, donde el desarrollo de la producción ha transformado a los condenados de la tierra en cotizantes de sindicatos razonables, subsiste todavía más de la mitad de la humanidad que envidia el nivel de vida de estos últimos países y vuelve sus ojos hacia los primeros.

DEFINICIÓN DEL PROLETARIADO

Se discute apasionadamente la definición exacta del concepto quizá más corriente del lenguaje político: el de clase. No encontraremos aquí en la discusión que, en cierto sentido, no comporta conclusión. Nada prueba que exista, circunscrita de antemano, una realidad, y sólo una, que deba ser bautizada clase. La discusión es tanto menos necesaria cuanto nadie ignora cuáles son, en una sociedad moderna, los hombres que estamos de acuerdo en llamar proletarios:los asalariados que trabajan con sus manos en las fábricas.

¿Por qué se considera muchas veces difícil definir la clase obrera? Ninguna definición traza netamente los límites de una categoría. ¿A partir de qué escalafón de la jerarquía deja de pertenecer el trabajador calificado al proletariado? El trabajador normal de los servicios públicos, ¿es un proletario aunque reciba su salario del Estado y no de un empresario privado?

Los asalariados del comercio, cuyas manos manipulan los objetos fabricados por otros, ¿pertenecen al mismo grupo que los asalariados de la industria? No nos interesa responder dogmáticamente a tales interrogaciones: los distintos criterios no concuerdan. Según se considere la naturaleza del oficio, el modo e importe de la remuneración, el estilo de vida, se incluirá o no a ciertos trabajadores en el proletariado. El mecánico de garage, asalariado y manual, no tiene la misma situación, ni la misma perspectiva sobre la sociedad, que el obrero empleado en una cadena de montaje en las fábricas Renault. No hay una esencia del proletariado de la que algunos asalariados participarían, sino una categoría, cuyo centro está caracterizado y cuyos márgenes resultan indistintos.

Esta dificultad de delimitación no hubiera suscitado por sí sola tantas controversias. La doctrina marxista asignaba al proletariado

una misión única: la de convertir la historia, según unos, la de realizar la humanidad, según otros. ¿Cómo pueden ser, los millones de obreros de fábricas, dispersos entre millares de empresas, el sujeto de un tal cumplimiento? De aquí surge una segunda investigaciwn, no ya de las fronteras, sino de la unidad del proletariado.

Pueden comprobarse sin esfuerzo, entre los trabajadores manuales de la industria, algunos rasgos comunes, materiales y sicológicos: importe de los ingresos, reparto de los gastos, estilo de vida, actitud para con el oficio o el empleador, sentimiento de los valores, etc. Esta comunidad, objetivamente aprehensible, es parcial. Los proletarios franceses, en algunos aspectos, difieren de los proletarios ingleses y se parecen a sus compatriotas. Los proletarios que viven en los pueblos o ciudades pequeñas, tienen quizás mayor parentesco con sus vecinos que con los trabajadores de las grandes ciudades. En otros términos, la homogeneidad de la categoría proletaria es, con toda evidencia, imperfecta, aun cuando sea probablemente más marcada que la de las otras categorías.

Estas observaciones triviales explican por qué, entre el proletariado que la sociología estudia y el proletariado que tiene por misión convertir la historia, subsiste una inevitable separación. Para colmar esta separación, el método actualmente de moda consiste en retomar la fórmula marxista: "El proletariado será revolucionario o no será". "Rehusando su alienación es como el proletario se hace proletario"[1] (Francis Jeanson). "La unidad del proletariado, es su relación con las otras clases de la sociedad, en una palabra, es su lucha"[2] (J.P.Sartre). A partir del momento en que se lo define por una voluntad general, el proletariado adquiere una unidad subjetiva. Poco importa el número de los proletarios de carne y hueso que participan de esta voluntad: la minoría combatiente encarna legítimamente al proletariado entero.

El empleo que Toynbee hace de la palabra ha suscitado nuevos equívocos. El obrero de industria no es más que un ejemplo, entre otros, de esos hombres, numerosos en épocas de disgregación, que se sienten extraños a la cultura existente, se rebelan

[1] *Esprit*, julio-agosto de 1951, pág. 13.
[2] "Los comunistas y la paz", en *Les Temps Modernes*, octubre-noviembre de 1952, nº 84-85, pág. 750.

contra el orden establecido y son sensibles al llamado de los profetas. En el mundo antiguo, los esclavos y deportados escucharon la voz de los profetas. Entre los trabajadores de los suburbios industriales, la prédica marxista ha ganado adeptos por millones. Los no integrados son proletarios, así como son proletarios los pueblos semibárbaros, situados en la periferia de la zona de civilización.

Dejaremos de lado esta última definición según la cual los deportados, los concentraciones, las minorías nacionales merecerían más el calificativo de proletarios que los obreros de la industria. En cambio, la definición de Jean-Paul Sartre nos conduce al tema esencial. ¿Por qué tiene el proletariado, en la historia, una misión única?

La elección del proletariado se expresaba en los textos del joven Marx por las fórmulas célebres "una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase de la sociedad burguesa, una esfera que posea un carácter universal a consecuencia de sus sufrimientos universales..." La deshumanización de los proletarios, sustraídos a todas las comunidades particulares, hace de ellos hombres, puramente hombres y, a ese título, universales.

Es la misma idea que retoman, en formas indefinidamente variadas, los filósofos existencialistas, en particular Merleau-Ponty: "Si [el marxismo] concede un privilegio al proletariado es porque, según la lógica interna de su condición, según su modo de existencia menos deliberado, y fuera de toda ilusión mesiánica, los proletarios que «no son dioses» son los únicos que están en posición de realizar la humanidad... El proletariado, considerando su papel en la constelación histórica dada, va hacia un reconocimiento del hombre por el hombre..."[3] "La condición del proletariado es ta que se separa de las particularidades no por el pensamiento y por un procesode abstracción, sino en la realidad y por el movimiento mismo de su vida. Sólo él *es* la universidad que [él] piensa, sólo él realiza la conciencia de sí cuyo esbozo han trazado en la reflexión los filósofos".[4]

[3] *Humanisme et terreur*, París, 1947, pág. 120. (Hay trad. cast. por León Rozitchner: Bs. Aires, Ed. Leviatán, 1956, pág. 149).

[4] *Ibid.*, pág. 124 (trad. cit., pág. 153).

El desprecio que gustosamente profesan los intelectuales por los oficios del comercio y la industria, siempre me ha parecido despreciable. Que los mismos que mmiran desde lo alto a ingenieros o jefes de industria crean reconocer en el obrero, ante su torno o en la cadena de montaje, al hombre universal, me parece simpático, pero también sorprendente. Ni la división del trabajo ni la elevación del nivel de vida contribuyen a esa universalización.

Se concibe que los proletarios observados por Marx, que trabajan doce horas por día, sin la protección de sindicatos o leyes sociales, que sufrían la ley de bronce de los salarios, hayan parecido *desparticularizados* por la desdicha. No es tal el caso del obrero de Detroit, de Coventry, de Estocolmo, de Billacout, de Ruhr[5], que no se parece a un hombre universal, sino al ciudadano de una nación, al militante de un partido. El filósofo tiene derecho a desear que el proletariado no se integre en el orden existente y se reserve para la acción revolucionaria. Pero no podría, a mediados del siglo XX, plantear como un hecho la universalidad del trabajador de la industria. ¿En qué sentido puede llamarse al proletariado francés, dividido entre las organizaciones rivales, "la única intersubjetividad auténtica"?

La etapa ulterior del razonamiento, que tiende a confirmar la escatología marxista, no es más convincente. ¿Por qué *debe ser revolucionario* el proletariado? Si nos atenemos a un sentido vago de la palabra *revolucionario*, puede sostenerse que los obreros de Mánchester en 1850, así como los de Calcuta hoy, reaccionan frente a su situación por una especie de rebelión. Tienen conciencia de ser víctimas de una organización injusta. No todos los proletarios tienen el sentido de ser explotados u oprimidos. La extrema miseria o la resignación ancestral ahoga este sentimiento, la elevación del nivel de vida y la humanización de las relaciones industriales lo atenúan. Probablemente nunca desaparece por entero, ni aun bajo la propaganda obsesiva del Estado comunista, tan ligado está a la condición del salariado, a la estructura de las industrias modernas.

No cabría concluir que el proletariado es, espontáneamente, como tal, revolucionario. Lenin fue clarividente al comprobar la indiferencia de los obreros para con su vocación, su preocupa-

[5] O de Moscú.

ción por reformas, *hic et nunc*. La teoría del partido como vanguardia del proletariado nació, precisamente, de la necesidad reconocida de arrastrar a las masas, que aspiran a una suerte mejor, pero a las que el Apocalipsis repugna.

En el marxismo del joven Marx, la vocación revolucionaria de proletariado surge de las exigencias de la dialéctica. El proletariado es el esclavo que triunfará sobre su dueño, no para sí mismo, sino para todos. Es el testigo de la inhumanidad, que cumplirá la humanidad. Marx pasó el resto de su vida buscando la confirmación, por el análisis económico y social, de la verdad de esta dialéctica.

El comunismo ortodoxo postula también sisn esfuerzo la vocación revolucionaria del proletariado. Ella está implicada en la interpretación global de la historia que considera indiscutible. El énfasis de valorización se transfiere, de hecho, al partido. Ahora bien, ni la existencia, ni la voluntad revolucionaria de este último se prestan a dudas. Originariamente, se otorgó adhesión al partido porque éste encarnaba a la clase, promovida al papel de salvador colectivo. Una vez en el interior del partido, cabe interrogarse tanto menos acerca de la clase cuanto que los camaradas provienen de todas las clases.

No ocurre lo mismo con los filósofos franceses, que se quieren revolucionarios, se niegan a entrar al partido comunista y sin embargo afirman que no se puede "combatir a la clase obrera sin convertirse en enemigo de los hombres y de sí mismo".[6] El obrero de la industria, a mediados del siglo XX, no es ya el hombre reducido a la desnudez de la condición humana; disolución de todas las clases y de todas las particularidades. ¿Cómo justifican esos pensadores la misión que le confían?

Despojados de complicaciones de lenguaje, los temas parecen ser a poco, los siguientes: el obrero de la industria no puede adquirir conciencia de su situación sin rebelarse; la rebeldía es la única reacción humana ante el reconocimiento de una condición inhumana. El trabajador no separa su suerte de la de los otros; ve, con evidencia, que su desgracia es colectiva, no individual, ligada a la estructura de las instituciones, no a las intenciones de los capitalistas. Asimismo, la rebelión proletaria tiende a organi-

[6] J. P. Sartre, *Les Temps Modernes*, julio de 1952, nº 8á, pág. 5.

zarse, a convertirse en revolucionaria bajo la dirección de un partido. El proletariado sólo se constituye en clase en la medida en que adquiere una unidad y ésta sólo puede resultar de una oposición a las otras clases. El proletariado es *su* lucha contra la sociedad.

Jean-Paul Sartre, en sus últimos escritos, parte de la idea, auténticamente marxista, de que el proletariado sólo se une oponiéndose a las otras clases, y concluye en la necesidad de una organización, es decir, de un partido. Confunde implícita, subrepticiamente, al partido proletario con el partido comunista, de tal manera pone al servicio de este último los argumentos que solamente demostraban la necesidad de *un* partido, para defender los intereses obreros. No se sabe, por otra parte, si el argumento vale por los dos últimos siglos, o para todos los proletariados en el interior de los regímenes capitalistas.

Volvamos a consideraciones prosaicas. Si se conviene en llamar proletarios a los obreros de la industria, ¿cuáles son los aspectos de su condición contra los que éstos se rebelan? ¿Cuáles suprimiría una revolución? ¿En qué consiste concretamente el advenimiento de una clase obrera "desproletarizada"? ¿En qué diferirían los trabajadores, victoriosos sobre la alienación de ayer, de los trabajadores de hoy?.

LIBERACIÓN IDEAL Y LIBERACIÓN REAL

El proletario, nos dicen Marx y los escritores que le hacen eco, está "alienado". Sólo posee su fuerza de trabajo que alquila, en el mercado, al proletario de los instrumentos de producción. Está encerrado en una tarea parcelaria y sólo recibe, como precio de su esfuerzo, un salario apenas suficiente para mantenerlo, a él y su familia. Según esta teoría, la propiedad privada de los instrumentos de producción es el origen último de la opresión y la explotación. Al despojarlo de la plusvalía acumulada sólo por los capitalistas, el obrero es privado, por así decirlo, de su humanidad.

Estos temas marxistas permanecen en el transfondo del pensamiento. Es difícil reproducirlos tal cuales. El nudo de la demostración, en *El Capital*, es la concepción según la cual el salario,

como toda otra mercadería, tendría un valor, determinado por las necesidades del obrero y de su familia. Ahora bien, o esta concepción está tomada en un sentido riguroso y, en tal caso, la elevación de los salarios, en Occidente, la refuta sin discusión posible; o, interpretada en sentido amplio, las necesidades incomprensibles de los obreros dependen de la sicología colectiva y, en tal caso, la concepción misma no nos enseña nada más. A mediados del siglo XX, el salario obrero, en los Estados Unidos, debe permitir la compra del lavarropas o de aparato de televisión.

El Capital si ha sido estudiado en Francia, y los escritores se

El Capital apenas si ha sido estudiado en Francia, y los escritores se refieren a él raramente. Menos que el olvido de los teoremas económicos de Marx, lo que debilita el análisis de la alienación obrera es la comprobación de un hecho evidente: muchas de las quejas obreras nada tienen que ver con el sistema de propiedad. Subsisten idénticas cuando los medios de producción pertenecen al Estado.

Enumeremos las quejas fundamentales: 1) insuficiencia de la remuneración; 2) duración excesiva del trabajo; 3) amenaza de paro forzoso total o parcial; 4) malestar ligado a la técnica o a la organización administrativa de la fábrica; 5) sentimientos de estar opreso en la condición obrera sin perspectivas de progreso; 6) conciencia de ser víctima de una injusticia fundamental, ya rehúse el régimen al trabajador una parte justa del producto nacional, o le niegue la participación en la gestión de la economía.

La propaganda marxista tiende a difundir la conciencia de una injusticia fundamental y a confirmarla con la teoría de la explotación. Esta propaganda no tiene éxito en todos los países. Allí donde las reivindicaciones inmediatas son satisfechas, y en gran parte, la acusación al régimen se transforma en un radicalismo estéril. En revancha, donde no son satisfechas, o lo son demasiado lentamente, la tentación de combatir el régimen se hace irresistible.

La interpretación marxista de la desdicha proletaria no puede dejar de parecer verosímil a los proletarios. Crueldades del salariado, de la pobreza, de la técnica, de una vida sin porvenir, del paro temido: ¿por qué no ponerlo todo en la cuenta del capitalismo, ya que esta palabra vaga cubre a la vez las relaciones de producción y el modo de distribución? Aun en los países donde más

lejos se ha llevado el reformismo, en los Estados Unidos donde la empresa privada es, en conjunto, aceptada, subsiste un prejuicio hostil a la ganancia, una sospecha, siempre presta a despertar, de que el capitalista o la sociedad anónima, como tales, explotan a sus obreros. La interpretación marxista se identifica con la perspectiva sobre la sociedad a que espontáneamente se inclinan los trabajadores.

De hecho, el nivel de los salarios, en Occidente, depende, como se sabe, de la productividad, de la repartición del ingreso nacional entre inversiones, gastos militares y consumo, de la distribución de los ingresos entre las clases. La repartición de los ingresos no es más igualitaria en el régimen de tipo soviético que en el régimen de tipo capitalista o mixto. La parte de las inversiones es más grande del otro lado de la cortina de hierro. La expansión económica ha servido allí al acrecentamiento del poder más que a la elevación del nivel de vida. No hay pruebas de que la propiedad colectiva sea más propicia al mejoramiento de la productividad que la propiedad privada.

La disminución de la jornada de trabajo se ha revelado compatible con el capitalismo. La amenaza de paro forzoso sigue siendo, en cambio, uno de los males de todo régimen, no tanto de propiedad privada como de mercado. A menos que sean eliminadas radicalmente las oscilaciones de la coyuntura o que se consienta en una inflación un riesgo de paro, al menos temporario. No debe negarse este inconveniente, sino reducírselo en lo posible.

En cuanto a los malestarses del trabajo industrial, los psicotécnicos han analizado sus causas y múltiples modalidades. Han sugerido métodos susceptibles de atenuar la fatiga o el hastío, de apaciguar las recriminaciones, de integrar a los trabajadores en la célula de empresa o en la empresa entera. Ningún régimen, capitalista o socialista, implica o excluye la aplicación de estos métodos. La inferioridad de la propiedad privada, a este respecto, es que la puesta en cuestión del régimen incita a muchos trabajadores o intelectuales a denunciar la aplicación con fines de conservación social de las enseñanzas proporcionadas por las ciencias del hombre.

¿Están en función del régimen las oportunidades de promoción de los obreros? La respuesta es difícil: los estudios comparativos de la movilidad son demasiado imperfecto para permitir un juicio

definitivo. De manera general, el ascenso es tanto más fácil cuanto más aumenta la proporción de los oficios no manuales. El progreso económico es, por sí mismo, factor de movilidad. La desaparición de los prejuicios de casta debería acelerar, en los países de democracia burguesa, la renovación de la *élite*. En la Unión Soviética, la liquidación de la antigua aristocracia, la rapidez de la edificación industrial, han multiplicado las oportunidades de promoción.

En fin, la protesta contra el régimen como tal, lógicamente, reclama una revolución. Si el capitalismo, definido por la propiedad privada de los instrumentos de producción y los mecanismos del mercado, es el origen de todos los males, las reformas resultan condenables, pues amenazan prolongar la duración de un sistema odioso.

A partir de estas observaciones, sumarias y comunes, se distinguen sin dificultad dos formas de la liberación obrera o del fin de las alienaciones. La primera, nunca conclusa, está hecha de medidas múltiples y parciales: la remuneración obrera se eleva al mismo tiempo que la productividad, leyes sociales protegen a la familias y a los ancianos, los sindicatos discuten libremente las condiciones de trabajo con los empleadores, la ampliación del sistema de enseñanza aumenta las oportunidades de promoción. Llamemos *real* a esta liberación: se trauce en mejoras concretas de la condición proletaria, deja subsistir quejas (paro, malestar en el interior de la empresa) y, a veces, en una minoría más o menos fuerte la rebelión contra los principios del régimen.

Una rebelión del tipo soviético otorga el poder absoluto a la minoría que invoca al proletariado y transforma a muchos obreros o hijos de obreros en ingenieros o comisarios. El proletariado mismo, es decir, los millones de hombres que trabajan con sus manos en las fábricas, ¿son liberados?

El nivel de vida no ha progresado súbitamente en las democracias populares de Europa Oriental; más bien ha disminuido, y las nuevas clases dirigentes no consumen probablemente una parte del producto nacional menor que las antiguas. Allí donde existían sindicatos libres, sólo existen ahora organismos sometidos al Estado, cuya función es incitar al esfuerzo, no reivindicar. El riesgo de paro ha desaparecido, pero también han desaparecido la libre elección de oficio o lugar de trabajo, la elección de los dirigentes

sindicales, de los gobernantes. El proletariado no está ya alienado, pues, posee, según la ideología, los instrumentos de producción e incluso el Estado. Pero no está liberado de los riesgos de deportación, ni de la libreta de trabajo, ni de la autoridad de los *managers*.

¿Es decir que esta libeaación, que llamaremos *ideal*, es ilusoria? No nos dejemos arrastrar a la polémica. El proletariado, decíamos, es propenso a interpretar el conjunto de la sociedad según la filosofía marxista: se cree víctima del patrón, incluslo cuando es víctima más que nada de la insuficiencia de la producción. Pero este juicio puede ser erróneo, sin ser por ello menos auténtico. Con la supresión de los capitalistas, reemplazados por *managers* de Estado, con la isntauración de un plan, todo se vuelve claro. Las desigualdades de remuneración responden a la desigual importancia de las funciones, la disminución del consumo al aumento de las inversiones. Los proletarios, al menos un buen número de entre ellos, aceptan más fácilmente el *Zeiss* del *manager* nombrado por el Estado que el *Packard* del patrón. No protestan contra las privaciones porque comprenden su necesidad para el porvenir. Los que creen en la sociedad sin clases en el horizonte de la historia, se sentirán asociados a una gran obra, aunque no sea más que por sus sacrificios.

Llamamos *ideal* a la liberación que los marxistas llaman *real* porque la define una ideología: la propiedad privada sería el origen de toda alienación; el asalariado, en lugar de ser particularizado por el trabajo al servicio de un empresario, sería, en el régimen soviético, universalizado por su participación en la comunidad, libre desde que se sometería a la necesidad que encarnan los planes de industrialización, conformes a las exigencias de una historia comandada por leyes inflexibles.

Quien denuncia al capitalismo, prefiere la planificación, con sus rigores políticos, a los mecanismos del mercado, con sus imprevisibles alternativas. El sovietismo se sitúa en la historia. Quiere ser juzgado menos por lo que es que por lo que será. la lentidud en la elevación del nivel de vida, en el curso de los primeros planes quinquenales, se justifica, no por la doctrina sino por la necesidad de acrecentar el poderío económico-militar de la Unión Soviética amenazada. la liberación ideal, más allá de la fase de edificación socialista, se asemejará cada vez más a la liberación real.

Ninguno de los teóricos del bolchevismo había imaginado, antes de la toma del poder, que el Estado socialista pondría en línea a los sindicatos. Lenin había percibido el peligro de que el supuesto Estado proletario repitiera las fechorías de Estado burgués y, de antemano, defendió la causa de la independencia sindical. La dislocación de la economía después de la guerra civil, el estilo militar de comando adoptado por Trotsky y los bolcheviques para resistir a sus enemigos, hicieron olvidar las ideas liberales profesadas la víspera.

Sin duda se ha proclamado hoy que la reivindicación, la huelga, la oposición al Poder no tendrían ya sentido desde que el Estado es proletario. La crítica de la burocracia sigue siendo legítima, necesaria. En privado, según la doctrina esotérica, se considera la ampliación del derecho de crítica para cuando el proceso de la edificación socialista permita aflojar la disciplina. Al no cuestionar el régimen, los sindicatos, al igual que los sindicatos británicos o norteamericanos, defenderían los intereses obreros contra las exigencias de los *managers*. La función de reivindicación se agregaría poco a poco a la función de encuadre, estando destinados los sindicatos de todas las sociedades industriales a cumplir a la vez una y otra.

Admitamos incluso este optimismo a término: ¿por qué los países de Occidente, que han atravesado, en el pasado siglo, la fase de desarrollo que corresponde a los primeros planes quinquenales, deberían sacrificar la liberación real al mito de la liberación ideal? Allí donde el régimen capitalista o mixto está paralizado, se invocará el mismo argumento que en las regiones subdesarrolladas: la autoridad incondicional de un equipo, dueño del Estado, es la única que permite quebrar la resistencia de los feudales o grandes propietarios e imponer el ahorro colectivo. Allí donde la expansión económica continúa, donde el nivel vida se ha elevado, ¿por qué sacrificar las libertades reales de los proletarios, por parciales que sean, a una liberación total que se confunde curiosamente con la omnipotencia del Estado? Quizá ésta proporcione un sentimiento de progreso a los trabajadores, que no han tenido la experiencia del sindicalismo o del socialismo occidental. A los ojos de los trabajadores alemanes o checos, que conocen las libertades reales, es una mistificación.

Cuando el proletariado sigue, en su mayoría, a jefes adquiridos en la liberación real, los intelectuales de izquierda ignoran los casos de conciencia. Quizá están inconscientemente desengañados por la actitud de los obreros, más sensibles a las ventajas de acceso inmediato que a las tareas grandiosas. Los artistas y escritores apenas han meditado acerca del laborismo británico o el sindicalismo sueco, y han tenido razón al no consagrar su tiempo al estudio de realizaciones, en muchos aspectos admirables, que sin embargo no atraen la meditación de los espíritus superiores. En Gran Bretaña, los dirigentes del *Labour*, de origen obrero, muestran de ordinario mayor moderación que los dirigentes provenientes de las profesiones intelectuales. A. Bevan significa una excepción: asimismo está rodeado de intelectuales, y los secretarios de sindicatos figuran en primera fila entre sus adversarios.

Ocurre muy diferentemente en Francia, donde una importante fracción de los obreros otorga sus votos al partido comunista, donde los sindicatos más influyentes tienen secretarios que pertenecen al partido, donde se considera estéril el reformismo. Aquí surge la contradicción que desgarra y arrebata a existencialistas, cristianos de izquierda, progresistas: ¿Cómo adherir a un partido que se preocupa más por servir los intereses de la Unión Soviética que los de la clase obrera francesa?

Planteado en términos razonables, el problema admite diversas soluciones. Si se estima que la Unión Soviética representa, pese a todo, la causa del proletariado, se adhiere al partido o se colabora con él. Si se estima, por el contrario, que la liberación real tiene mejores oportunidades en el campo occidental o que, al ofrecer la partición del mundo la única probabilidad de paz, Francia se encuentra geográficamente del lado de las democracias burguesas, se intenta sustraer a los sindicatos de la influencia de quienes se han puesto honestamente al servicio de Moscú. En fin puede buscarse una línea intermedia: progresismo en el interior, neutralidad en el exterior, sin ruptura con Occidente. Ningunade estas desiciones exige racionalizaciones metafísicas, ninguna transforma al intelectual en enemigo del proletariado. Con una condición, sin embargo: la desición ha de ser tomada con referencia al

profetismo marxista. Existencialistas y cristianos progresistas sólo aceptan ver la realidad a través de ese profetismo.

La voluntad de solidaridad con el proletariado testimonia un buen sentimiento, pero ayuda muy poco a orientarse en el mundo. No existe proletariado mundial, a mediados del siglo XX. Si adherimos al partido del proletariado ruso, combatimos al del proletariado norteamericano, a menos que consideremos como intérpretes de la clase obrera norteamericana a los pocos millones de comunistas, al subproletariado negro o al mejicano. De adherir a los sindicatos franceses nucleados por los comunistas, nos oponemos a los sindicatos alemanes, casi únicamente anticomunistas. De guiarnos por los votos de la mayoría , hubiéramos debido ser, en Francia, socialistas hacia el año 30, comunistas hacia el 50; habríamos de ser laboristas en Inglaterra y comunistas en Francia.

Los millones de obreros que trabajan con sus manos en las fábricas, no tienen espontáneamente *una* opinión válida o *una* voluntad. Según los países y las circunstancias, se inclinan a la violencia o a la resignación. El proletariado auténtico no se define por la experiencia vivida de los trabajadores de la industria, sino por una doctrina de la historia.

¿Por qué los filósofos, preocupados por aprender lo concreto, vuelven a hallar, a mediados del siglo XX, después de la Segunda Guerrra Mundial, el profetismo marxista del proletariado, en una Francia que cuenta con más campesinos y pequeñosburgueses que proletarios? El intinerario de Sartre hacia el paracomunismo parece dialéctico, comporta una inversión del pro o contra. Al ser el hombre una "pasión vana", nos inclinamos a juzgar los diversos "proyectos" como igualmente estériles en último análisis. La visión radiante de la sociedad sin clases sucede a la descripción de la sociedad viscosa, así como, en los novelistas del naturalismo, el optimismo político se combina de buen grado con la pintura de las bajezas humanas; la florecilla azul del porvenir sobre el estiércol del presente.

El psicoanálisis existencial tal como al crítica marxista de las ideologías, descalifica las doctrinas, desenmascarando los intereses sórdidos que se disimulan bajo la generosidad verbal. Este método amenaza conducir a una especie de nihilismo; ¿por que serían nuestras propias convicciones más puras que las de los otros? El recurso del decreto de la voluntad, individual o colectiva, al estilo

fascista, ofrece una salida fuera de esta universal negación. La "inter subjetividad vivida" del proletariado o la ley de la historia ofrecen otra.

En fin, la filosofía de los existencialistas es de inspiración moral. A Sartre lo obsede la preocupació por la autenticidad, la comunicación, la libertad. Toda situación que paraliza el ejercicio de la libertad es contraria al destino del hombre. La subordinación de un individuo a otro falsea el diálogo entre conciencias, iguales puesto que igualmente libres. El radicalismo ético, combinado con la ignorancia de las estructuras sociales, lo predisponía al revolucionarismo verbal. El odio a la burguesía lo aleha de las reformas prosaicas. El proletariado no debe pactar con los "puercos", fuertes por sus derechos adquiridos. Así, un filósofo, que excluye toda totalidad, vuelve a introducir la vocación de la clase obrera, sin adquirir conciencia de una contradicción menos superada que disimulada.

La inspiración de los cristianos progresistas es distinta y el caso de conciencia resulta a veces conmovedor. Es difícil, para un no católico, abordar este asunto sin que se le impute hipocresía o fanatismo. Las medidas tomadas contra los curas obreros han conmovido a los cristianos, han sido asimismo explotadas por hombres indiferentes a la religión, que aprovechaban la ocasión de desacreditar a la Iglesia y, sobre todo, de restituir prestigio al compañerismo con los comunistas, invocando a los hombres cuya clarividencia —y no la calidad espiritual— se presta a discusión.

El primer hecho a partir del cual se comprende la actitud de los cristianos progresistas es la relación entre un gran número de proletarios franceses y el partido comunista.

Así el autor de *Jeunesse de l'Église*[7], escribe: "No podríais contar con que la influencia de la Iglesia se ejerza útilmente por el bien de todos, si sólo tenemos del mundo obrero, donde debe implantarse, una visión cómoda por cierto, pero abstracta y deformada. Por eso, cueste lo que cueste, iremos hasta el fin. Hasta el fin, es decir hasta registrar como un hecho la *relación orgánica* del comunismo con el conjunto del mundo obrero".

¿Por qué esta relación orgánica? El autor del libro no invoca explicaciones históricas —fusión de los sindicatos en la época del

[7] *Les Événements et la Foi, 1940-1952*. París, Éd. du Seuil, 1951, pág. 35.

Frente popular, resistencia, nucleamiento durante la Liberación— da razones que, interpretadas literalmente habrían de valer siempre y en todas partes. El partido comunista "ha descubierto en cierta manera científicamente las causas de la opresión que pesa sobre la clase obrera", ha organizada a esta clase, de otro modo propensa a la violencia, "para una acción cuyo lejano éxito cuenta más que los resultados parciales e inmediatos". En fin, el comunismo habría ofrecido a la población obrera "una filosofía inmanente del proletariado".[8] "Lo que buscamos", continúa *Jeunesse de l'Église* —pero lo que buscamos apasionadamente, pues de no encontrarlo nos perderíamos en la desesperación—, "es una fuerza histórica nueva, sana, preservada de todos los sucios arreglos del pasado, capaz de cumplir lo que los demás se han contentado con pensar y utilizar egoístamente. Ahora bien, esa fuerza existe: hemos descubierto su densidad, sus virtualidades, a medida que los acontecimientos nos aproximan al pueblo. El único mundo moderno digno de nuestra esperanza es el mundo obrero... No, los obreros no son superhombres ni santos; y a veces se muestran demasiado débiles ante las torpezas de que los grandes dan ejemplo, erigiéndolas en virtudes. Y, sin embargo, pese a ello, portan en sí la juventud del mundo nuevo —nuevo respecto al que se disgrega ante nuestros ojos —pero que, por sobre los siglos o a través del espacio, se reúne con las civilizaciones donde el dinero, el capital, todavía no lo habían pervertido y acaparado todo".[9]

La población obrera porta en sí la juventud del mundo, el partido comunista está orgánicamente ligado a ella, pero "sólo hay promoción obrera posible según los planes y por los medios que sugieren a los trabajadores las condiciones de existencia y de lucha que son las suyas, propias".[10] Entonces, no se duda en concluir: "La clase obrera volverá a ser cristiana —tenemos esa sólida esperanza—, pero esto sólo será verosímil cuando ella misma, por sus propios medios, guiada por la filosofía inmanente que lleva en sí, haya conquistado la humanidad".[11] Y aún más: "La

[8] *Ibíd.*, págs. 36-37.
[9] *Ibíd.*, págs. 18-19.
[10] *Ibíd.*, pág. 59.
[11] *Ibíd.*, pág. 57.

humanidad está volviendo a encontrar, a través del movimiento obrero, una nueva juventud".[12]

No creo inútil señalar los errores propiamente *intelectuales*, manifiestos en estos textos, errores que no corresponden a tal o cual, sino que están volviéndose corrientes en ciertos medios. Aceptar que el marxismo, tal como es propagado por los comunistas, sea la explicación científica de la miseria obrera, es confundir la física de Aristóteles con la de Einstein o *El Origen de las Especies* de Darwin con la biología moderna. El marxismo de los stalinistas, que los cristianos de izquierda adoptan ingenuamente, atribuye al régimen, como tal, la responsabilidad por la opresión y la pobreza. Imputa al estatuto de propiedad o a los mecanismos del mercado los males que sufre la clase obrera. Esta pretendida ciencia no es más que ideología.

Tampoco es el marxismo la "filosofía inmanente del proletariado". Los asalariados de fábricas tienen quizás tendencia a considerar a la sociedad entera como dominada y explotada por los detentadores de los medios de producción. La acusación a la propiedad privada de las fábricas, la indiscriminación de las causas de pobreza, la imputación al capitalismo de todos los crímenes; los obreros propenden con frecuencia a tales juicios sumarios, que la propaganda comunista favorece. Pero la afirmación de que sólo la revolución permite liberar a la clase obrera está muy lejos de expresar el pensamiento inmanente de proletariado; pertenece a la doctrina con que no siempre logran los comunistas convencer a sus huestes.

Muy lejos de ser el marxismo la ciencia de la desdicha obrera y el comunismo la filosofía inmanente del proletariado, el marxismo es una filosofía de intelectuales que ha seducido a fracciones del proletariado; y el comunismo utiliza esta seudociencia para alcanzar su fin propio: la toma del poder. Los obreros no se creen por sí mismos elegidos para la salvación de la humanidad. Experimentan muy por el contrario la nostalgia de un ascenso hacia la burguesía.

De estos dos errores se sigue un tercero sobre la lucha de clases y el advenimiento de un mundo nuevo. No pensamos discutir las virtudes que el cristiano de izquierda presta a los obreros:

[12] *Ibid.*, pág. 56.

confesamos nuestra ignorancia. Cuando leemos que "la clase obrera es un pueblo verdadero; por amor a la libertad se ha apartado un día, consciente o inconscientemente, menos de la Iglesia que de las estructuras y apariencias en que la burguesía había encerrado a ésta", [13] cuando leemos que "la mayoría de los hombres y mujeres del pueblo... son fieles al Sermón de la Montaña", [14] no nos sentimos tentados de negar —la bondad de los simples no es una leyenda— ni de aprobar —el mito de la clase elegida se mezcla manifiestamente a la descripción.

Un católico tiene derecho a creer que le régimen de propiedad colectiva o de planificación es más favorable al bien del mayor número que el régimen llamado capitalista. Es ésta una opinión sobre una materia profana, que podemos confirmar o refutar. Tiene derecho a creer que la historia va a evolucionar hacia el régimen que cuenta con sus preferencias, de reconocer, como un hecho, la lucha de las clases sociales por el reparto del ingreso nacional o la organización de la sociedad. Si el advenimiento del socialismo le llama *sentido de la historia,* si transfigura el poder del partido comunista en liberación obrera, si confiere un valor espiritual a la lucha de clases, entonces se ha convertido en marxista y se esfuerza vanamente por combinar una herejía cristiana con la ortodoxia católica.

Lo que seduce al cristiano, sin que tenga conciencia de ello, en el medio obrero y la ideología marxista, son las supervivencias, los ecos de una experiencia religiosa: proletarios y militantes, como los primeros creyentes en Cristo, viven esperando un mundo nuevo; han permanecido puros, abiertos a la caridad, porque no han explotado a sus semejantes; la clase que porta la juventud de la humanidad se yergue contra la vieja podredumbre. Los cristianos de izquierda permanecen subjetivamente católicos, pero remiten el hecho religioso hasta más allá de la revolución. "No tenemos miedo: estamos seguros de nuestra fe, seguros de nuestra Iglesia. Y sabemos además que ésta no se ha opuesto por demasiado tiempo a un progreso humano real... Si los obreros vinieran un día a hablarnos de religión, por ejemplo, a solicitarnos el bautismo, comenzaríamos, creo, por preguntarles si han reflexio-

[13] *Ibid.*, pág. 78.

[14] *Ibid.*, pág. 79.

nado en las causas de la miseria obrera y si participan en el combate que sus camaradas libran por el bien de todos". [15] El último paso ha sido franqueado: subordinan la evangelización a la revolución. Los progresistas han sido "marxizados" mientras creían cristianar a los obreros.

La fe católica no es incompatible con la simpatía de los partidos avanzados, por el movimiento obrero, por la planificación; es incompatible con el profetismo marxista porque éste ve en el devenir histórico el camino de la salvación. La liberación, a que tiende la acción comunista, se presta a una descripción objetiva. Pese al precio a pagar, no es ilegítimo, en algunos casos, preferir la violencia revolucionaria a la lenta progresión de las reformas. Pero la liberación ideal sólo aparece como condición de todo progreso y sólo marca la primera etapa de la redención, en una interpretación propiamente religiosa de los acontecimientos. Los comunistas, que se manifiestan ateos con total tranquilidad de alma, están animados por una fe: no sólo aspiran a organizar razonablemente la explotación de los recursos naturales y la vida en común; aspiran al dominio sobre las fuerzas cósmicas y las sociedades, a fin de resolver el misterio de la historia y de rescatar de la meditación sobre la trascendencia a una humanidad satisfecha de sí misma.

La liberación ideal seduce a los católicos de izquierda en la medida en que se expresa en términos tomados de la tradición cristiana. Seduce a los existencialistas porque el proletariado parece ofrecer una comunidad mística a filósofos obsedidos por la soledad de las conciencias. Seduce a unos y otros porque conserva la poesía de lo desconocido, del porvenir, de lo absoluto.

PROSAÍSMO DE LA LIBERACIÓN REAL

Los cristianos progresistas, en el sentido estricto de este término, son poco numerosos en Francia. Apenas se los cuenta fuera de ella. Muchos católicos franceses son izquierdistas. Pero, aun aquí, se trata de un fenómeno francés. En cuanto a la fraseología

[15] *Ibíd.*, págs. 61-62.

revolucionaria de los filósofos existencialistas, carece de equivalente en cualquier país de Occidente. Podría concluirse de ello que la nostalgia de la liberación ideal, el desprecio por la liberación real caracterizan un solo clima, que no es tanto el de Francia como el de París.

No estoy seguro, con todo, de que el fenómeno conserve significación mucho más allá de Saint-Germain-des-Prés. La tentación de la liberación ideal es la contrapartida de la decepción que despierta la liberación real. La tentación está limitada a un círculo estrecho; temo que la decepción esté muy ampliamente expandida. Los obreros de Occidente se agregan al número de los pequeñoburgueses, pues no han aportado una renovación de la civilización; por el contrario, han favorecido la difusión de una especie de cultura al revés. La fase presente, quizá transitoria, no puede dejar de desanimar a los intelectuales.

Los teóricos del movimiento obrero había concebido, en el siglo pasado, tres métodos que, simplificando, podrían llamarse el de la revolución, el de la reforma, el del sindicalismo revolucionario. El primero triunfó en Rusia y China, el segundo en la mayoría de los países occidentales, el tercero en parte alguna. El último, en muchos aspectos el más atrayente, suponía la revolución en el lugar de trabajo, por los obreros mismos, conscientes y orgullosos de su clase, rehusando someterse al paternalismo de los capitalistas o confundirse con la pequeñoburguesía. En ninguna parte asumieron los obreros la gestión de la producción. No podía ser de otra manera.

El progreso de la técnica amplió el papel de las oficinas de estudios y de la administración; exige de los ingenieros una competencia superior, disminuye el número de mano de obra pura y simple, así como también el de los profesionales, y aumenta el de los obreros especializados a los que bastan algunas semanas de aprendizaje.

¿Qué podría significar la gestión de la producción por los productores mismos? ¿La elección de los dirigentes? ¿La consulta frecuente a los comités de empresa o a la asamblea general de los empleados? Tales prácticas serían absurdas o ridículas. Puede concebirse una transformación progresiva de la empresa, una repartición de los beneficios, modos equitativos de remuneración.

La supresión del asalariado, de que tratan cada tanto los demagogos; sólo es posible en un sentido simbólico. Si se conviene llamar salario a la remuneración fija, por tiempo o piezas, pagados por un empresario privado, el obrero de las fábricas Renault o Gorki no es ya un asalariado. En cuanto la revolución no se cumple en la empresa, es rechazada hacia la política, sindicatos y partidos. En los sindicatos británicos, los obreros están encuadrados por una inmensa y pacífica administración, cuyos jefes concluyen con frecuencia su carrera en la Cámara de los Lores o en los comités de dirección de los Yacimientos de Carbón o Electricidad. La liberación del proletario inglés, ¿ha sido la obra del proletariado mismo? En cierto sentido, sí. El partido laborista no se ha elevado sin lucha, ha sido y sigue siendo financiado y sostenido por las *trade-unions*. Pero éstas representan a los trabajadores, cuya mayor parte son pasivos y no desean asumir responsabilidades en el interior de las compañías privadas. Los obreros, cuyos líderes sindicales han llegado a ministros, ponen apenas menos ardor en reivindicar aumentos de salarios bajo un gobierno Atlee que bajo un gobierno Churchill. El ministerio laborista es *suyo*, casi en el sentido en que lo es también el de sir Winston: en ambos casos, los trabajadores se reconocen en el Poder porque no se separan moralmente del resto de la comunidad.

La desaparición de las barreras históricas entre las clases es quizá más acabada en otras naciones. Los observadores han hablado, a propósito de Suecia, de sociedad sin clases, tanto se han aproximado las maneras de vivir de unos y otros, tanto se han atenuado la conciencia de pertenecer a *una* clase.

Habría una insoportable hipocrecía, de parte de quienes deploran la miseria de los proletarios, en despreciar los resultados obtenidos por el socialismo sin doctrina. Quizá, en nuestro siglo, no sea posible proponerse un objetivo más alto. Pero, si es así, no se tiene derecho a asombrarse de las reticencias de los intelectuales que habían depositado su esperanza en el movimiento obrero.

¿Qué nos repiten indefinidamente los redactores de *Esprit*? Que el proletariado es portador de valores universales y que su combate es, por ello, el de la humanidad entera. De allí tantas fórmulas que expresan confusamente sentimientos vagos. Podemos estar "agradecidos a Marx por habernos hecho comprender que el progreso de la filosofía está ligado al progreso de un pro-

letario que se comporta él mismo como portador de valores que lo sobrepasan". "Por todas estas razones es la promoción obrera el acontecimiento en que es precio hoy participar para poder reflexionar".[16] "El proletariado será portador del porvenir, exactamente en la medida en que su liberación se proponga como la liberación de todos y no como una inversión de poder que sustituya una tiranía del dinero por la dictadura del trabajo deificado". ¿Qué es esa "promoción obrera" en la que el profesor de filosofía nos asegura que participa? Elevación del nivel de vida, refuerzo de los sindicatos obreros, legislación social, humanización de las relaciones industriales; sí. Estas reformas no elevan a la clase obrera a primera categoría. El obrero, en contacto con la materia, consagrado a la pena cotidiana, está quizá protegido contra las torpezas de los que viven en el mundo de la palabra. No lo "promueve" el progreso técnico, que reemplaza la mano por la máquina y el esfuerzo físico por el saber. Lo manual desciende la escala social, no por culpa del capitalismo o del socialismo, sino por el determinismo de la ciencia aplicada a la industria.

En cierto sentido, la promoción obrera es real. El tiempo en que los no privilegiados, excluidos de todo saber, encerrados en pequeñas comunidades sin comunicación, permanecían extraños al destino histórico, ha pasado. Los hombres saben leer y escribir, viven reunidos en grandes metrópolis, los poderosos los halagan para reinar en su nombre. Pero —muy bien lo sabemos— la era de las masas es también la de los imperios, la de las grandes fieras y los complots. Los asesinatos de los emperadores o de los jefes de policía, en la sombra de los palacios, pertenecen a la misma época que el desfile de Nuremberg o las fiestas del 1º de Mayo en Moscú. La fuerza de las organizaciones obreras arrastra a una pasividad creciente a los obreros considerados individualmente. De un aldo y otro de la cortina de hierro, la cultura, propiamente obrera, languidece a medida que los proletarios se aburguesan y absorben ávidamente la horrible literatura de la prensa llamada popular o del "realismo socialista".

Aun más que la fórmula "promoción de la clase obrera", las fórmulas "tiranía del dinero", y "civilización del trabajo" resultan

[16] Jean Lacroix, en *Esprit*, nº 7-8, pág. 207.
[17] *Esprit*, 1951, nº 7-8, pág. 217.

equívocas. Se adivinan los deseos de quienes las emplean. ¿Por qué no habrían de dar los hombres lo mejor de sí mismos, al servicio de la colectividad, por un ideal? A riesgo de ser llamado cínico, creo que ningún orden social puede confiarse en la virtud y el desinterés de los ciudadanos. Para obtener el máximo rendimiento, los planificadores han restablecido, desde hace mucho, la desigualdad de los salrios e incluso las ganancias: el director soviético se reserva la mayor parte de un fondo donde se acumulan los excedentes de la empresa.

Las invectivas contra el dinero se arrastran en la literatura anticapitalista y antiburguesa desde las famosas páginas del joven Marx. Simultáneamente, la izquierda ha adoptado el ideal de la comodidad universal abandonado por los pensadores que guardan nostalgia de las civilizaciones aristocráticas. Los enemigos del mundo moderno, los León Bloy, los Bernanos, los Simone Weil, tienen derecho a denunciar el dinero. Pero los progresistas, indignados porque las máquinas no hayan triunfado, en dos siglos, sobre la milenaria pobreza, porque las clases y las naciones proletarias no se beneficien con un reparto equitativo de las riquezas, ¿con qué milagro cuentan? Si no esperan una repentina conversión de viejo hombre, deben contar con un aumento prodigioso de los bienes disponibles y, a tal fin, ofrecer a los más enérgicos, a los más ambiciosos, la promesa de recompensas terrestres. La planificación, la propiedad colectiva suprimer ciertas formas de ganancia, pero no la avidez por los bienes de este mundo, en una palabra, el deseo de dinero. Socialista o capitalista, la economía moderna es inevitablemente monetaria.

Existe, en toda sociedad, una minoría indiferente al dinero y dispuesta a sacrificarte, más numerosa en los partidos revolucionarios o los regímenes recién surgidos de una revolución, que en los regímenes estabilizados. Es particularmente débil en las civilizaciones donde se coloca en primer lugar el logro temporal, el éxito en los negocios. La naturaleza social es rebelde a los deseos d' los ideólogos. La prohibición hecha a los miembros del partido comunista de recibir salarios superiores a los de los obreros, no se ha mantenido más allá de la fase del entusiasmo. En el curso de los planes quinquenales se ha agregado a la emulación socialista la antigua fórmula: "Enriqueceos". Los comunistas han tenido derecho a acumular goces y poder. La *élite* que se declara

proletaria, en compensación por los servicios que rinde a la comunidad, encuentra normal vivir como la aristocracia de ayer. Es posible, incluso probable, que los ciudadanos soviéticos no se indignen más contra los privilegios de sus directores que los ciudadanos norteamericanos contra los de los capitalistas.

Pero, se dirá, en la Unión Soviética el dinero no importa, pues los ricos no detentan el poder. Los ricos, es verdad no detentan el poder a causa de su riqueza; la clase dirigente invoca al partido y la idea. Respecto a los gobernados, la legitimidad, que reivindican los gobernantes, importa menos que el modo de ejercitar la autoridad. Del otro lado de la cortina de hierro, el poder económico y el poder político están en las mismas manos; de este lado están repartidos entre grupos solidarios y rivales. La división de los poderes es la condición de la libertad.

Los revolucionarios por idealismo atribuyen a la clase obrera la misión sobrehumana de poner fin a los males, demasiado reales, de las sociedades industriales. No tienen el valor de declarar que el proletariado, en la medida de su inevitable aburguesamiento, pierde las virtudes que parecían conferirle una vocación.

La insatisfacción que deja la libertad real, la cordura prosaica del sindicalismo libre, hacen que los intelectuales se vuelvan insensibles a la seducción de la liberación ideal. La liberación real del obrero, en Gran Bretaña o en Suecia, es aburrida como un domingo inglés; la liberación ideal del obrero soviético, fascinante como un salto hacia el porvenir o una catástrofe. Quizá los aparatos de televisión quiten a los proletarios liberados, de Moscú, la aureola de los mártires.

*

Existencialistas y cristianos de izquierda parecen suscribir la fórmula de Francis Jeanson: "La vocación del proletariado no está en la historia, es la de operar la conversión de la historia". [18] También Claude Lefort decreta: "Puesto que tiende a un objetivo esencial —la abolición de la explotación— la lucha política de los obreros no puede más que fracasar absolutamente si no la logra". [19] A falta de una definición precisa de la explotación —¿a

[18] *Esprit*, 1951, nº 7-8, pág. 12.

[19] *Les Temps Modernes*, junio de 1952, nº 81, pág. 182.

partir de qué momento implica explotación la desigualdad de los ingresos o un contrato de trabajo entre empresaria y un asalariado?—, esta última proposición resulta equívoca. Cualquiera sea el significado que se le preste, es falsa: los proletarios han obtenido éxitos parciales, nunca triunfaron completamente. Nada designa a los obreros de la industria para la tarea de convertir la historia.

¿Qué los designaba, en el pensamiento de los filósofos y de los cristianos, para ese destino único? El sufrimiento, que testimoniaba de la injusticia social y la desdicha humana. Los sufrimientos de los proletarios de Occidente deben dar, aun hoy, mala conciencia a los privilegiados. ¿Qué son éstos frente a los de las "minorías leprosas", vergüenza y símbolo de nuestro tiempo; los judíos exterminados por el III Reich; los trotskistas, sionistas, cosmopolitas, bálticos o polacos, perseguidos por la cólera del secretario general del partido comunista; los concentronarios destinados a la muerte lenta; los negros de África del Sur en las Reservas; las personas desplazadas; los subproletariados de los Estados Unidos o de Francia? Si la desdicha confiere la vocación, ésta contiene ahora a las víctimas de las persecuciones raciales, ideológicas, religiosas.

La "contradicción" entre asalariados de industria y empresarios, es la que los comunistas del siglo XX tienen más dificultades en explotar: en los países subdesarrollados porque los proletarios no son lo bastante numerosos; en los países de capitalismo, porque ya no son lo suficientemente revolucionarios. Muy diferente éxito obtienen cuando atizan las pasiones nacionales o las reivindicaciones de los pueblos antaño dominados por los blancos. El siglo XX es el de las guerras de razas o de naciones más que el de la lucha de clases, en el sentido clásico de esta expresión.

Que los proletarios como tales sea menos propensos a la violencia que las naciones privadas de independencia y las razas tratadas como inferiores, es un hecho que se explica fácilmente, en cuanto nos olvidamos de las doctrinas de escuela. Los asalariados de la industria son retenidos, no importa contra quién, por la disciplina del trabajo. A veces se desencadenan contra las máquinas o contra los patrones, en los períodos de acumulación primitiva, de paro forzoso tecnológico o de deflación. Estas explosiones po-

nen en peligro a los Estados debilitados o a los gobernantes dispuestos a capitular. Los trabajadores organizados se encuentran doblemente encuadrados, por el aparato de producción y por el aparato sindical. El rendimiento de uno y de otro aumenta simultáneamente; éste produce más mercaderías y aquél coloca una fracción creciente a disposición de los asalariados. Inevitablemente, estos últimos se resignan a su condición. Los secretarios de sindicatos aceptan sin demasiada repugnancia una sociedad que no les niega una participación en el poder y en sus beneficios.

Los campesinos, que guardan rencor a los grandes propietarios porque aspiran a la posesión de las tierras, están mucho más próximos a la violencia. Es en la campaña y por la tierra donde el régimen de propiedad tiene auténticamente una importancia decisiva. Mientras más se desarrolla la industria moderna, menos importa el estatuto de propiedad. Nadie es propietario de las usinas Kirov ni de la General Motors. Las diferencias conciernen al reclutamiento de los *mangers* y la repartición del poder.

Suponiendo que la "conversión de la historia" signifique algo, la clase menos capaz de cumplirla, a mi juicio, es la clase obrera. Las revoluciones, en las sociedades industriales, modifican la idea que los trabajadores se forman de su situación y de quienes los comandan. Transforman las relaciones entre la doble jerarquía, técnico-burocrática, por una parte, sindical y política por la otra. Las grandes revoluciones de siglo XX tienen por resultado subordinar ésta a aquélla.

En el III Reich, en la Rusia soviética, los dirigentes de las organizaciones obreras hacen llegar las órdenes del Estado a los asalariados, mucho más de lo que transmiten al Estado las reivindicaciones de estos últimos. Los dueños del Poder, es cierto, se pretenden investidos por la comunidad de clase o de raza. los miembros del *Politburó* son los elegidos de la Historia. Bajo pretexto de que el secretario general del partido se considera el guía del proletariado, algunos filósofos de Occidente considera el guía del proletariado, algunos filósofos de Occidente consideran de pronto legítimas las prácticas que reprochan al capitalismo (ahorro forzoso, salario por pieza, etc.), aprueban las interdicciones que denunciarían si sus culpables fueran los demócratas. Los obreros de Alemania Oriental, en huelga contra el restablecimiento de las normas, son traidores a su clase. Si Grotewohl no invocara a

Marx, sería el verdugo del proletariado. ¡Admirable virtud de las palabras!

Los regímenes totalitarios restablecen la unidad de la jerarquía técnica y de la jerarquía política. Se los aclame o se los maldiga, sólo puede verse en ellos una novedad a condición de ignorar la experiencia de los siglos. Las sociedades libres de Occidente, donde los poderes están divididos, donde el Estado es laico, constituyen una singularidad de la historia. Los revolucionarios, que sueñan con la liberación total, apresuran el retorno a las antiguallas del despotismo.

DEL OPTIMISMO POLÍTICO

Izquierda, revolución, proletariado, estos conceptos de moda son las réplicas tardías de los grandes mitos que animaban antaño el optimismo político: *progreso, razón, pueblo*.

La izquierda, que englobaba a todos los partidos situados de un lado del hemiciclo, a la que se asigna objetivos constantes o una vocación eterna, existe a condición de que el porvenir valga más que el presente y de que se fije, de una vez por todas, la dirección del devenir de las sociedades. El mito de la izquierda supone el del progreso cuya visión histórica retiene sin obtener la misma confianza: la izquierda no dejará de encontrar, frente a ella, obstaculizándole el camino, una derecha, nunca vencida ni convertida.

El mito de la Revolución consigna como una fatalidad esta lucha, de término incierto. Sólo por la fuerza se quebrará la resistencia de los intereses o de las clases, hostiles a los "mañanas que cantan". En apariencia, Revolución y Razón se oponen exactamente; ésta evoca el diálogo y aquélla la violencia. O se discute y termina uno por convencer al *otro*, o se renuncia a convencer y se confía en las armas. Pero la violencia ha sido y continúa siendo el último recurso de una cierta impaciencia racionalista. Quienes saben la forma que deberían revestir las instituciones, se irritan contra el enceguecimiento de sus semejantes, desesperan de la palabra y olvidan que los mismos obstáculos que opone hoy la naturaleza de los individuos y de las colectividades, surgirán ma-

ñana, acorralando a los revolucionarios, dueños del Estado, en la alternativa de los compromisos o del despotismo.

La misión asignada al proletariado testimonia una dosis menor de fe que la virtud prestada antaño al pueblo. Creer en el pueblo era creer en la humanidad. Creer en el proletariado es creer en la elección por la desdicha. La condición inhumana designaría para la salvación de todos. Pueblo y proletariado simbolizan, ambos, la verdad de los simples; pero el pueblo permanece, en derecho, universal —se concibe, en el límite, que los mismos privilegiados se incluyan en la comisión—, el proletariado es una clase, entre otras, triunfa liquidando a las otras clases y sólo se confundirá con el todo social al cabo de sangrientas luchas. Quien habla en nombre del proletariado, reencuentra, a través de los siglos, a los esclavos luchando con los amos; no aguarda el advenimiento progresivo de un orden natural, sino que cuenta con la suprema revuelta de los esclavos para eliminar la esclavitud.

Estas tres nociones comportan una interpretación aceptada. La izquierda es el partido que no se resigna a la injusticia y que mantiene, contra las justificaciones del Poder, los derechos de la conciencia. Una revolución es un acontecimiento lírico o fascinante (sobre todo en el recuerdo), a menudo inevitable, que sería tan deplorable desear para sí como condenar para siempre; nada anuncia que las clases dirigentes hayan aprendido su lección, ni que pueda apartarse a los gobernantes indignos sin violar las leyes ni acudir a los soldados. El proletariado, en el sentido preciso de la masa obrera creada por la gran industria, no ha recibido de nadie salvo de un intelectual, originario de Alemania y refugiado en Gran Bretaña a mediados del siglo pasado, la misión de "convertir la Historia", pero representa, en el siglo XX, menos a la clase inmensa de las víctimas que a la cohorte de los trabajadores que los *managers* organizan y los demagogos encuadran.

Estas nociones dejan de ser razonables y se convierten en míticas a consecuencia de un error intelectual.

Para restablecer la continuidad de la izquierda a través del tiempo u ocultar la división de las izquierdas en cualquier época, se olvida la dialéctica de los regímenes, el deslizamiento de los valores de un partido al otro, la adopción por la derecha de los valores liberales contra la planificación y el centralismo, la nece-

sidad de establecer, entre objetivos contradictorios, un compromiso de cordura.

La experiencia histórica del siglo XX revela la frecuencia y las causas de las revoluciones en la era industrial. El error consiste en prestar a la Revolución una lógica que no tiene, en verla como el término de un movimiento conforme a la razón, en aguardar de ella bondades incompatibles con la esencia del acontecimiento. No faltan ejemplos donde, después de la revolución, la sociedad vuelve a la paz y el balance resulta impositivo. El promedio, como tal, permanece contrario a los objetivos que se persiguen. La violencia de los usos contra los otros es la negación, a veces necesaria, siempre evidente, del reconócimiento recíproco, que debe unir a los miembros de una colectividad. Desarraigando respetos y tradiciones, se arriesga destruir el fundamento de la paz entre los ciudadanos.

El proletariado no puede dejar de reivindicar y obtener un lugar en las comunidades de nuestro tiempo. Pareció, en el siglo pasado, el burro de carga de las sociedades industriales; el progreso económico ha hecho de él, en Occidente, el esclavo más libre, el mejor remunerado de la historia, y el prestigio de la desdicha debiera trasladarse a las minorías, más maltratadas que él. Servidor de las máquinas, soldado de la Revolución, el proletariado nunca es, como tal, ni el símbolo, ni el beneficiario, ni el dirigente de un régimen, cualquiera sea. Por una mistificación para uso de intelectuales, se denomina proletario al régimen cuyos Poderes invocan una ideología marxista.

Estos errores tienen por común origen el optimismo en el ensueño, unido al pesimismo acerca de lo real. Se otorga confianza a una izquierda que siempre recluta los mismos hombres al servicio de las mismas causas. No hay descanso en el odio a una derecha eterna, defensora de intereses sórdidos, o incapaz de descifrar los signos de los tiempos futuros. Los dirigentes de la izquierda sitúan en el medio de la jerarquía, movilizan a quienes están abajo para echar a los que están arriba, son semiprivilegiados y representan a los no privilegiados, hasta que la victoria haga de ellos privilegiados. De estas vulgaridades no sacamos una lección de cinismo; ni los regímenes políticos, ni los sistemas económicos son equivalentes. Pero el buen sentido impele a no transfigurar una palabra equívoca, una reunión mal definida, car-

gándolas con una gloria que sólo pertenece a las ideas. Con tanta frecuencia se ha establecido el despotismo invocando la libertad, que la experiencia obliga a comparar la obra de los partidos antes que sus programa y a evitar los actos de fe o las condenas sumarias, en este combate dudoso donde el lenguaje vela el pensamiento, donde los valores a cada instante son traicionados.

Es erróneo aguardar la salvación de la catástrofe triunfal, erróneo desesperar de la victoria en las luchas pacíficas. La violencia permite quemar etapas, libera las energías, favorece el surgimiento de los talentos, pero también voltea las tradiciones que limitaban la autoridad del Estado, expande el gusto, la costumbre de las soluciones por la fuerza. Se necesita tiempo para curar los males legados por una revolución, incluso cuando ésta ha curado los males del régimen abolido. Cuando el poder legítimo se hunde, un grupo de hombres, aveces un solo hombre, toma a su cargo el destino común, para que, según dicen los fieles, la Revolución no perezca. De hecho en la lucha de todos contra todos, un jefe debe asumirlo para restablecer el primero de los bienes: la seguridad. ¿Por qué un acontecimiento que, semejante a la guerra, elimina el diálogo, que abre todas las posibilidades porque niega todas las normas, habría de aportar las esperanza de la humanidad?

Optimismo delirante, la designación del proletariado para una tarea única; pesimismo excesivo, la indignidad de las otras clases. Se concibe que, en cada época, una nación sea más creadora que la otras. Según la fórmula de Hegel, el Espíritu del mundo se encarna alternativamente en las diferentes naciones. La sucesión de la Reforma, la Revolución burguesa, la Revolución social, puede interpretarse en términos tales que Alemania ne le siglo XVI, Francia en el XVII y Rusia en el XX aparezcan, una tras otra, como los instrumentos de la Razón. Pero esta filosofía no atribuye a ninguna colectividad una virtud política y moral que la ponga por encima de las leyes comunes. Hay seres de excepción; no hay colectividad de excepción.

Las clases se prestan todavía menos que las naciones a la discriminación entre elegidos y réprobos. O las clases engloban conjuntos tan vastos como el de los obreros de la industria y, en ese sentido, participan más por sus sufrimientos que por su voluntad en el destino histórico; o se confunden con las minorías conquis-

tadoras, nobleza o burguesía, y tienen una función que llenar, una obra que edificar, no una conversión que operar. El proletariado, sometido a la ruda deisciplina de las fábricas, no cambia de naturaleza cambiando de dueño, y tampoco cambia la naturaleza de las sociedades.

Ahí está centrado el debate. El optimismo histórico, teñido de pesimismo, exige una conmoción de orden inmemorial de las colectividades. Juzga escandaloso lo que es, quiere que lo que será sea esencialmente distinto. Así, cuenta con los partidos del progreso, con la violencia, con una clase particular, para llevar a cabo ese pasaje progresivo o súbito, al reino de la libertad. Siempre engañado, se condena a sí mismo a la decepción, porque los caracteres de la estructura social, contra los que lanza invectivas, aparecen inmutables.

Puede confiarse en el sufragio popular y no en el nacimiento, para designar los jefes políticos; puede atribuirse al Estado, antes que a personas privadas, la gestión de los medios de producción, la supresión de una aristocracia hereditaria o de los capitalistas no modifica la esencia del orden social, porque no modifica la esencia del *homo politicus.*

La existencia de las ciudades está amenazada a cada momento por la disolución interna, o la agresión proveniente del exterior. Para detener la agresión, las ciudades deben ser fuertes. Para resistir la disgregación, el Poder debe mantener la solidaridad, la disciplina de los ciudadanos. Inevitablemente, el teórico se inclina a una visión sin ilusiones de la política. El hombre le parece inestable y glorioso, nunca juzga digna de él su suerte, aspira al poder y al prestigio. Juicio sumario y parcial, pero indiscutible en sus límites. Quienquiera que entre a la batalla política y ansíe sus bienes raros, tendrá propensión a turbar la República para satisfacer sus ambiciones y vengarse de adversarios felices.

Ni el orden público, ni la fuerza del Estado constituyen el objetivo único de la política. El hombre es también un ser moral y la colectividad sólo es humana a condición de ofrecer una partición a todos. Pero los imperativos fundamentales sobreviven a las alternativas de los regímenes: el *homo politicus* no adquiere por ningún milagro la preocupación exclusiva por el bien público o la sabiduría de satisfacerse con el lugar que el azar o el mérito le han asignado. La insatisfacción, que impide a las sociedades

cristalizarse en una estructura accidental, el apetito de honores, que anima a los grandes constructores así como a los integrantes de poca monta, continuarán agitando a la Ciudad transformada por la izquierda, construida por la Revolución, conquistada por el proletariado.

Izquierda, revolución, proletariado, suponiéndolos victoriosos, suscitan tantos problemas como los que resuelven. Si se eliminan los privilegios de los nobles, sólo se deja subsistir la autoridad del Estado o de quienes basan en él sus funciones. Los derechos de nacimiento, al desaparecer, dejan libre paso a los del dinero. La destrucción de las comunidades locales refuerza las prerrogativas del poder central. Doscientos funcionarios llenan el lugar de las doscientas familias. Cuando la Revolución ha ahogado el respeto por las tradiciones, propagando el odio a los privilegios, la masas están dispuestas a inclinarse ante el sable del jefe, a la espera del día en que el apaciguamiento de las pasiones y el tiempo restauren una legitimidad y devuelvan su ascendiente a los consejos de la razón.

Los tres mitos de la izquierda, de la revolución y del proletariado se refutan menos por su fracaso que por sus éxitos. La izquierda se definió, contra el Antiguo Régimen, por el libre pensamiento, la aplicación de la ciencia a la organización de la sociedad, el rechazo de los estatutos hereditarios: ha ganado manifiestamente la partida. Ya no se trata, hoy, de continuar avanzando en el mismo sentido, sino de equilibrar planificación e iniciativa, retribuciones equitativas para todos e incentivo para el esfuerzo, poder de la burocracia y derechos de los individuos, centralización económica y salvaguardia de las libertades intelectuales.

En el mundo occidental, la Revolución está detrás y no ante nosotros. Incluso en Italia y en Francia. Nos nos queda ya Bastilla para tomar, ni aristócratas para colgar de un farol. La Revolución, factible en el horizonte, tendría por tarea reforzar el Estado, constreñir los intereses, acelerar los cambios sociales. Contra el antiguo ideal de una sociedad estable en sus costumbres y en sus leyes, la izquierda y la derecha de mediados del siglo XX han sido igualmente ganadas por la revolución permanente, de que se jacta la propaganda americana y que se imputa (en otro sentido) a la sociedad soviética. El conservadorismo, al estilo de Burcke, limitado a un estrecho círculo de intelectuales, pretende frenar

no ya el progreso económico, sino la descomposición de la moral eterna.

Sin duda es inmenso el intervalo que separa los cumplimientos y las anticipaciones. Las sociedades, racionalizadas por la ciencia, no son más pacíficas, ni parecen más racionales que las de ayer. Si es cierto que una sola injusticia basta para marcar con la infamia a un régimen, no queda ninguno, en nuestros tiempos, que no esté deshonrado. Compútese el porcentaje de ingresos individuales inferiores al mínimo de decencia, compárense las reparticiones de los ingresos y los modos de dominación de hace un siglo y del presente, y se comprobará que el acrecentamiento de los recursos colectivos vuelve menos inigualitarias, menos tiránicas a las sociedades. No por ello quedan menos sometidas a las antiguas fatalidades del trabajo y del Poder, ni dejan de ser inaceptables para los optimistas.

Cuando observamos el funcionamiento de una Constitución o de un sistema económico, tenemos la impresión, probablemente falsa, por cierto superficial, de que el azar, o el pasado, o la locura, continúan imperando. Los modos de vida en común de los hombres parecen absurdos a quienes toman por ideal el reino de la razón técnica.

Los intelectuales responden a esta decepción con la reflexión o con la rebelión. Se esfuerzan por descubrir las causas de la distancia entre el sueño de ayer y la realidad, o bien retoman dichos sueños y los proyectan sobre las muy diferentes realidades de hoy. En Asia, tales mitos siguen forjando el porvenir, cualesquiera sean las ilusiones que alimentan. En Europa, son ineficaces y justifican más bien la indignación verbal que la acción.

La razón ha mantenido cuanto prometía y aún más, pero no ha cambiado la esencia de las colectividades. En lugar de delimitar la parte del hombre rebelde al progreso, se asigna a un extraño demiurgo, la Historia, el poder que no poseen los partidos, ni las clases, ni la violencia. Reunidos, y con ayuda del tiempo, ¿no concluirán éstos la conversión que el racionalismo, nostálgico de las verdades religiosas, no deja de aguardar?

Segunda Parte

IDOLATRIA DE LA HISTORIA

CAPÍTULO IV

HOMBRES DE IGLESIA Y HOMBRES DE FE

Apenas si el marxismo conserva algún lugar en la cultura de Occidente, incluso en Francia y en Italia, donde una importante fracción de la *intelligentsia* adhiere abiertamente al stalinismo. En vano se buscaría un economista digno de ese nombre a quien pudiera calificarse de marxista en el sentido estricto del término. En *El Capital*, alguno percibe el presentimiento de las verdades keynesianas, otro un análisis existencial de la propiedad privada o del régimen capitalista. Ninguno prefiere las categorías de Marx a las categorías de la ciencia burguesa, cuando se trata de explicar el mundo actual. Igualmente, se buscaría en vano un historiador notable, cuya obra invocara, o procediera del materialismo dialéctico.

Es verdad que ningún historiador, ningún economista, pensaría exactamente como piensa, si Marx no hubiera existido. El economista ha adquirido una ciencia de la explotación e incluso una conciencia del costo humano de la economía capitalista, de que puede con justicia rendirse homenaje a Marx. El historiador no se atreverá ya a cerrar los ojos a las realidades humildes que rigen la vida de millones de hombres. No se mantiene la ilusión de comprender una sociedad cuando se ignora la organización del trabajo, la técnica de producción, las relaciones entre las clases. Pero de esto no se infiere que sea posible comprender las modalidades del arte o de la filosofía, a partir de las herramientas.

El marxismo continúa siendo actual, en su forma original, en el conflicto ideológico de nuestro tiempo. Condenación de la propiedad privada o del imperialismo capitalista, convicción de que la economía de mercado y el reino de la burguesía tienden por sí mismos hacia su fin en la planificación socialista y el poder del proletariado; no sólo aceptan estos fragmentos separados de la doctrina los stalinistas, o los simpatizantes, sino la inmensa mayo-

ría de quienes se consideran progresistas. La *intelligentsia* considerada avanzada, aun en los países anglosajones donde nunca se ha leído *El Capital*, suscribe casi espontáneamente estos prejuicios.

Superado en el plano de la ciencia, más actual que nunca en el plano de las ideologías, el marxismo, tal como se lo interpreta en la actualidad en Francia, aparece previo a cualquier interpretación de la historia. Los hombres no viven catástrofes comparables a las que conmovieron a la Europa de este siglo sin interrogarse acerca del sentido de tales acontecimientos trágicos o grandiosos. El mismo Marx ha investigado las leyes según las cuales funciona, se mantiene y se transforma el régimen capitalista. Ni las guerras, ni las revoluciones del siglo XX dependen de la teoría que Marx había sugerido antes que demostrado. Nada impide conservar las expresiones —capitalismo, imperialismo, socialismo— para designar realidades que han llegado a ser muy diferentes. Y las palabras permiten, si no explicar científicamente el curso de la historia, prestarle una significación fijada de antemano. Así, las catástrofes se transfiguran en medios de salvación salvación.

En busca de esperanza, a través de una época desesperada, los filósofos se satisfacen con un optimismo catastrófico.

LA INFALIBILIDAD DEL PARTIDO

El marxismo en en sí una síntesis: combina los temas mayores del pensamiento progresista. Invoca la ciencia, que garantiza la victoria final. Exalta la técnica, que trastorna el paso inmemorial de las sociedades humanas. Hace suya la eterna aspiración de justicia, anuncia la revancha de los desdichados. Afirma que un determinismo comanda el desarrollo del drama, pero esta necesidad es dialéctica, implica la contradicción entre los regímenes que se suceden, la ruptura violenta en el paso de un régimen a otro y la reconciliación final entre las exigencias aparentemente contradictorias. Pesimista al contado, optimista a término, propaga la fe romántica en la fecundidad de las conmociones. Cada temperamento, cada familia de espíritus, descubre un aspecto de la doctrina acorde con sus propias preferencias.

Esta síntesis ha sido siempre más seductora que rigurosa.

Aquellos a quienes la gracia no ilumina, han tenido siempre dificultad en admintir la compatibilidad entre el carácter inteligible de la totalidad histórica y el materialismo. Se comprendía la coincidencia final entre lo ideal y lo real, mientras que la historia misma apareció como Progreso del Espíritu. El materialismo metafísico, tanto como el materialismo histórico, convierte en extraña, si no contradictoria, esta combinación de necesidad y progreso. ¿Por qué esta ascensión, en un mundo librado a las fuerzas naturales? ¿Por qué la historia, cuya estructura está regida por las relaciones de producción, deberá desembocar en una sociedad sin clases? ¿Por qué la materia y la economía nos aportan la certidumbre de que la utopía habrá de cumplirse?

El stalinismo agrava las dificultades internas del marxismo colocando el acento sobre un materialismo vulgar y, aún más, eliminando todo esquema de la evolución histórica. La historia sagrada que el marxismo desprende del claroscuro de los hechos profanos, va desde el comunismo primitivo al socialismo del porvenir: la caída en la propiedad privada, la explotación, la lucha de clases, han sido indispensables para el desarrollo de las fuerzas productivas y el ascenso de la humanidad a un grado superior de dominio y de conciencia. El capitalismo precipita su propia ruina acumulando los medios de producción, por no repartir equitativamente las riquezas. La situación en que estallará la Revolución será sin precedentes: inmensa mayoría de las víctimas, pequeños números de los opresores, fuerzas productivas desmesuradamente acrecidas, etc. Más allá de esta ruptura, la idea de progreso adquirirá validez. Después de la revolución proletaria, el progreso social ya no exigirá revolución política.

En tiempos de la socialdemocracia alemana y de la II Internacional, la teoría de la autodestrucción del capitalismo pasaba por esencial al dogma. Eduardo Bernstein fue condenado como revisionista por los congresos —concilios de la Internacional, porque puso en duda uno de los argumentos— claves de esta teoría (concentración). Pero el dogmatismo no se extendía más allá de la teoría y de la estrategia consiguiente (la Revolución al término de la dialéctica del capitalismo(. En la acción cotidiana, seguían siendo legítimas las divergencias de opinión en el interior de cada partido o entre los partidos nacionales: la táctica no pertenecía a la historia sagrada. No ocurrió así con el stalinismo.

La Revolución de 1917 en Rusia, el fracaso de la Revolución en Occidente, crearon una situación imprevista que hizo inevitable una revisión de la doctrina. Se mantienen las concepciones relativas a la estructura de la historia. Pero, ya que el partido proletario ha triunfado por primera vez allí donde las condiciones de madurez capitalista no estaban cumplidas, se confiesa que no sólo el desarrollo de las fuerzas productivas determina las probabilidades de la Revolución. No se resignan a proclamar que las probabilidades de la Revolución disminuyen en la medida en que progresa el capitalismo. Están obligados a suavizar la tesis: la Revolución se produce bajo la forma de revoluciones que estallan según circunstancias múltiples. El movimiento que va del capitalismo al socialismo, se confunde con la historia del partido bolchevique.

En otros términos, para reconciliar los sucesos de 1917 con la doctrina, fue preciso abandonar la idea de que la historia recorre las mismas etapas en todos los países y decretar que el partido bolchevique ruso era el representante calificado del proletariado. La toma del poder por el partido (o por un partido nacional invocando al partido ruso) es la encarnación del acto prometeico por el cual los oprimidos sacuden sus cadenas. Cada vez que el partido conquista un Estado, la revolución progresa, aun cuando los proletarios de carne y hueso no se reconozcan en su partido ni en la Revolución. En la III Internacional, lo que constituye el objeto primario de la fe, es la identificación entre el proletariado mundial y el partido bolchevique ruso. El comunista, stalinista o malenkovista, es ante todo el hombre que no distingue entre la causa de la Unión Soviética y la causa de la Revolución.

La historia del partido *es* la historia sagrada, que concluirá en la redención de la humanidad. ¿Cómo podría participar el partido de las debilidades inherentes a las obras profanas? Todo hombre, aun bolchevique, puede equivocarse. El partido, de una cierta manera, no puede ni debe equivocarse, pues dice y cumple la verdad de la Historia. Ahora bien, la acción del partido se adapta a circunstancias imprevisibles. Los militantes, tan devotos unos como otros, se oponen respecto a la decisión a tomar o a la decisión que hubiera debido tomarse. Estas controversias en el interior del partido son legítimas, a condición de que no cuestionen la delegación del proletariado en el partido. Pero cuando és-

te se divide en un asunto de gran importancia, por ejemplo la colectivización de la agricultura, una de las tendencias, representa al partido, es decir, al proletariado y la verdad de la historia, y la otra —la oposición vencida— traiciona la causa sagrada. Lenin nunca puso en duda su misión, que no se separaba, a sus ojos, de la vocación revolucionaria de la clase obrera. La autoridad absoluta que se asegura un pequeño número o un solo hombre sobre "la vanguardia del proletariado", resuelve la contradicción entre el valor absoluto que se atribuye progresivamente al partido y los desvíos de una acción comprometida en una historia sin estructura.

Un partido que siempre tiene razón, debe, en cada momento, definir la línea justa entre el sectarismo y el oportunismo. ¿Dónde se sitúa esta línea justa? A igual distancia de los dos arrecifes del oportunismo y del sectarismo. Pero estos dos arrecifes, originariamente, han sido situados con relación a la línea justa. Sólo se sale del círculo vicioso por un decreto es inevitablemente arbitrario, dictado por un hombre que resuelve de pronto, soberanamente, entre los individuos y los grupos; la distancia entre el mundo tal como sería, si la doctrina original fuera verdadera, y el mundo ta como es, hace depender la verdad de las decisiones, equívocas e imprevisibles, de un intérprete calificado por el poder.

Originariamente, cada sistema económico quedaba definido por un régimen de propiedad. La explotación de los trabajadores en el capitalismo resultaba de la propiedad privada de los instrumentos de producción, la pobreza seguía a la explotación, el desarrollo de las fuerzas productivas eliminaría poco a poco a los grupos intermedios.

La Revolución surgiría al término de ese proceso y el socialismo tendría por tarea distribuir equitativamente el fruto de la acumulación capitalista. Ahora bien, la Revolución de 1917 ha tenido por función imponer el equivalente de la acumulación capitalista, mientras que en Europa y en los Estados Unidos, a despecho de las previsiones fundadas en un marxismo vulgar, el nivel de vida de las masas se ha elevado y nuevas clases medias llenan sin cesar los vacíos que abre el progreso técnico en las filas de las antiguas.

Estos hechos muy conocidos no refutan la interpretación comunista de la historia. Pueden invocarse razones filosóficas para

caracterizar los sistemas económico-sociales por el régimen de propiedad, aun cuando el nivel de vida dependa menos de ese régimen que de la productividad. Estos hechos no dejan de obligar a introducir una distinción entre el sentido sutil o esotérico y el sentido vulgar de las palabras.

Hemos visto un ejemplo de esa distinción a propósito de las dos modalidades, ideal y real, de la liberación. El obrero de las fábricas Ford está "explotado" si la explotación se halla ligada, *por definición*, a la apropiación privada de los instrumentos de producción y de las ganancias de las empresas. El obrero de las fábricas Putilov está "liberado", si al trabajar para la colectividad, deja, por *definición*, de ser explotado. Pero la "explotación" del obrero norteamericano no excluye la libre elección de los secretarios de sindicatos, ni la estatización de los salarios, ni una retribución elevada. La "liberación" del obrero ruso no excluye el pasaporte interior, ni la estatización de los sindicatos, ni salarios inferiores a los de los trabajadores occidentales. Los dirigentes soviéticos no ignoran que la explotación no implica la miseria de los trabajadores, ni la reducción de la parte del ingreso nacional que vuelve a ellos. Mientras mayor es la distancia entre el sentido grosero de las palabras, menos pueden los dirigentes confesar públicamente la realidad de esa distinción. Están tentados, si no obligados, a ofrecer a las masas una interpretación del mundo tal, que sentido sutil sentido grosero coincidan. El obrero de Detroit, de Coventry, de Billacourt será, según la propaganda de Moscú, miserable, y el obrero de Jarkov o de Leningrado gozará de un bienestar desconocido en Occidente. Como el Estado soviético se ha asegurado el monopolio de la publicidad, como prohíbe a los proletarios "liberados" cruzar las fronteras, puede imponer a millones de hombres, con éxito parcial, una representación voluntariamente falsa del mundo.

La misma discriminación entre sentido sutil grosero se encuentra a propósito de múltiples términos. Toda victoria, aun militar, del partido comunista, es una victoria de la paz. Un país socialista es, por esencia, pacífico, por ser el imperialismo el efecto de las contradicciones capitalistas. No se condena la guerra como tal, sino en cuanto es injusta, cuando no conduce a la victoria del socialismo, es decir, del partido comunista. Por otro lado, la paz, en el sentido grosero, significa la ausencia de guerra. No se igno-

ra, en el Kremlin o en la oficina política del partido francés, la doctrina esotérica de la paz y de la guerra. Pero se utiliza, con la mayor frecuencia posible, en la propaganda, la palabra paz en el sentido grosero, para halagar el pacifismo de las masas.[1]

Esta distinción de los dos sentidos explica la curiosa condena por el stalinismo, en el curso de los últimos años, de la noción de objetividad. Considerar los hechos en sí, sin referencia a la doctrina, es cometer un error burgués. Ahora bien, si es legítimo relacionar los datos parciales con el conjunto, no lo es sustituir los hechos por una significación que, a pretexto de una comprensión más profunda, los contradiga. El refuerzo de la policía no anuncia la extinción del Estado, ni la puesta en línea de los sindicatos la proximidad del socialismo. También los que quieren considerar los datos en bruto, organización de los poderes, relaciones entre los empleadores y los empleados, están en camino de la herejía.

Nadie sabe hasta dónde se extiende la autoridad incondicional del partido. En la era Jdanov-Stalin, este último resolvía las controversias relativas a la herencia, formulaba la teoría del arte, se inmiscuía en lingüística y decía la verdad del pasado y del porvenir. Pero nunca fue "la verdad histórica" tan rebelde a una interpretación literal. Se borró el nombre de Trotsky de los anales de la Revolución y el creador del Ejército Rojo se convirtió, retrospectivamente, en un no-ente.

Los dialécticos, responsables del lenguaje reproducido por los innúmeros altoparlantes de la propaganda, distinguen entre la auténtica doctrina y las ideologías utilizadas para seducir o ganar a determinada clase o nacionalidad. La doctrina, como tal, afirma que toda religión es superstición, pero se concede la libertad de culto. Se utilizará al metropolitano en las campañas por la paz, para lograr la adhesión de las Iglesias ortodoxas. La doctrina rechaza el nacionalismo y contempla una sociedad sin clases universal. Cuando se trata de vencer la agresión hitleriana, se reaniman los reducerdo de Alejandro Nevsky o de Suvorov, se exaltan las virtudes del pueblo gran-ruso. Hace treinta años, las conquistas

[1] A nuestro ver, el imperialismo caracteriza a todo Estado que se esfuerza por dominar a sus vecinos y propagar allí su sistema de instituciones por la fuerza. Para los comunistas, sólo los Estados capitalistas pueden ser imperialistas: la difusión del socialismo soviético, aun por el ejército ruso, no es una forma de imperialismo.

de los ejércitos zaristas eran imperialistas, hoy son "progresistas" en razón de la superioridad de la civilización aportada por las tropas rusas y del porvenir revolucionario prometido en Moscú. La misión única del pueblo gran-ruso, ¿es una ideología manejada por motivos de oportunidad por los psicotécnicos o un elemento de doctrina?

Incapaces de definir la ortodoxia, los fieles se imponen una estricta disciplina en la manera de hablar y probablemente una libertad muy grande en la manera de pensar. C. Miloz [2] ha analizado los móviles y los sistemas de justificación de los intelectuales, adheridos o titubeantes, en las democracias populares. Los intelectuales de Polonia y de Alemania Oriental tienen la experiencia vivida de la realidad soviética. Deben elegir entre la sumisión, una resistencia sin esperanza, o la emigración. Los intelectuales de Occidente son libres.

Motivos de la adhesión y contenido de la creencia varían de persona: la verdadera comunidad entre los fieles es la de la Iglesia, no la del pensamiento o los sentimientos. Los verdaderos comunistas admiten que el partido bolchevique ruso y los partidos que lo invocan encarnan la causa del proletariado, que se confunde con el socialismo.

Este acto de fe no excluye las más diversas interpretaciones. El uno piensa que el partido es el agente indispensable de una industrialización acelerada y se extinguirá con la elevación del nivel de vida; el otro, que el socialismo está predestinado a una difusión universal y que Occidente será inevitablemente conquistado o convertido, no porque sea moral o espiritualmente inferior, sino porque está históricamente condenado. Aquél considera esencial la acumulación capitalista de una obra que la razón imponía. Tal otro considera por el contrario a la "logocracia" como anunciadora de los tiempos nuevos: habiendo perdido las sociedades mecánicas la fe en Dios, serán unidas bajo el yugo de una teología secular.

Optimistas o pesimistas, animados por una esperanza infinita, o resignados a un destino inhumano, todos estos fieles se sitúan en una aventura que no es a la medida del individuo y cuya respon-

[2] Cf. *El pensamiento cautivo.* Hay trad. cast. de E. Revol, ed. por La Torre (Universidad de Puerto Rico), 1954.

sabilidad asume el partido. No ignoran los campos de concentración, ni el alineamiento de la cultura, pero se niegan a romper el juramento de fidelidad prestado a la grandiosa empresa. Que el hombre en la historia tome, respecto a su tiempo, la distancia que el transcurso de la duración asegura al historiador: nuestros descendientes se someterán, y quizás con agradecimiento, ¿por qué no imitar desde ya su cordura? Entre el militante que recibe ingenuamente del partido la verdad de cada día y el que conoce *objetivamente* el mundo, despojado de los velos de la significación, todos los intermediarios existen.

Inaprensible, esta ortodoxia no por ello deja de ser menos imperiosa, menos conquistadora. Multiplica el prestigio de las ideas marxistas por el poder de un hecho: el partido es dueño del Estado soviético y de un inmenso imperio. Los que invocan las ideas, sin inclinarse ante el hecho titubean en el umbral, dispuestos unas veces a vituperar el hecho en nombre de la idea, y otras a justificar el hecho por la idea. El stalinista no siempre sabe exactamente en qué cree, pero cree firmemente que el partido bolchevique o el Presidium ha sido investido de una misión histórica. Esta creencia podía parecer burlesca en 1903, extraña en 1917, dudosa en 1939. A partir de entonces, ha sido consagrada por el dios de la batalla. ¿Qué otro partido sería digno de encarnar la causa del proletariado mundial?[3]

EL IDEALISMO REVOLUCIONARIO

La victoria pone siempre a prueba la conciencia de los revolucionarios a quienes el idealismo había levantado contra el orden establecido y que se transforman, a su vez, en privilegiados. La sociedad, tras el intermedio de lirismo y violencia, vuelve a la vida cotidiana. Aunque no lo hubiese acaparado Stalin, ni hubiera tenido que construir una gran industria, el régimen edificado por los bolcheviques habría decepcionado a los creyentes.

Afuera y en el interior, se titubea entre dos actitudes: o bien mantener que, a despecho de todo, el nuevo régimen, fiel a su

[3] Bastaría con comprender que no hay proletariado mundial, ni causa del proletariado mundial, para disipar la confusión.

inspiración, progresa hacia su objetivo, o bien denunciar la diferencia entre lo que los profetas anunciaban, antes de la toma del poder, y el Estado que han construido los burócratas. Del otro lado de la cortina de hierro, la primera actitud seduce más que la segunda: la decepción no se expresa por la negativa, sino por las reservas mentales. Se justifican por la necesidad, renuncian a confundirla con el ideal. De este lado de la cortina de hierro, por el contrario, particularmente en Francia, la segunda actitud se encuentra con frecuencia entre los intelectuales.

Los revolucionarios no stalinistas imaginan una revolución que rompiera con el capitalismo tan radicalmente como el stalinismo, pero evitara la degeneración burocrática, el dogmatismo primario, los excesos policiales. Representan una variedad del trotskismo, si se conviene en designar con este régimen a los marxistas que continúan aclamando los acontecimientos de 1917 pero critican, con vigor variable, ciertos aspectos del régimen soviético. Los trotskistas prefieren tomar partido por la Unión Soviética en la lucha contra los Estados capitalistas. Hostiles al universo burgués, que les deja la libertad de vivir y expresarse, guardan la nostalgia del otro universo, que los eliminaría despiadadamente; que, fascinante y lejano, porta su sueño y la esperanza del proletariado.

Los revolucionarios no stalinistas nunca han desempeñado, desde la consolidación de la dictadura stalinista, ningún papel de importancia política. En los círculos parisienses se mantienen en primera fila y los existencialistas, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, han dado una especie de respetabilidad filosófica a un idealismo revolucionario que la trágica existencia de Trotsky y el realismo de Stalin parecían haber condenado conjuntamente.

Cristianos o racionalistas, los rebeldes en busca de una revolución, se remontan hasta los escritos de juventud de Marx, igual que los protestantes, cuyo hambre espiritual nunca acababa de satisfacer la Iglesia, releían los Evangelios. El *Manuscrito económico-político*. *la Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. *la Ideología alemana*, contienen el mensaje original que invocan los existencialistas, a la vez para tomar distancia respecto al régimen soviético y para no abandonar nada en la crítica del capitalismo.

Humanismo y Terror es la exposición más sistemática de este

modo de pensamiento. Los colaboradores de *Esprit* o de *Les Temps Modernes* han retomado, en múltiples ocasiones, los argumentos que, en su mayoría, envuelven los razonamientos desarrollados por Merleau-Ponty.

Las especulaciones de Sartre sobre el proletariado sólo constituyen uno de los momentos de la demostración.

Reducida a lo esencial, ésta es prácticamente la siguiente: La filosofía marxista es verdadera, de una verdad definida, en un do ble sentido. Ha señalado las condiciones indispensables para la "humanización" de las sociedades. Ha trazado el camino por el cual se tendrá oportunidad de alcanzar "la solución radical del problema de la coexistencia", "clase universal", el proletariado se constituiría en partido, abatiría al capitalismo y liberaría a todos los hombres liberándose a sí mismo.

No cabría volver sobre esta filosofía ni superarla, pero puede preguntarse legítimamente si el proletariado, bajo la dirección del partido comunista, está cumpliendo la misión que le atribuía la filosofía. Son poderosas las razones para poner en duda la fidelidad de la Unión Soviética al humanismo proletario, bajo el reiné de Stalin. Pero ninguna clase, ningún partido, ningún individuo, podría sustituirse al proletariado: el fracaso de éste sería el de la misma humanidad. Se acordará justamente al campo soviético un plazo gracioso, que se rehusará a las democracias burguesas y capitalistas, las cuales reservan a un pequeño número de beneficios de las libertades y ocultan las violencias de hecho —colonialismo, paro forzoso, salarios— bajo ideologías hipócritas.

"Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis cualquiera, reemplazable mañana por otra; es el simple enunciado de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En este sentido, no es una filosofía de la historia, es la filosofía de la historia, y renunciar a ella es trazar una cruz sobre la Razón histórica. Después de lo cual no hay más que ensueño y aventura".[4] Este texto, de extraordinario dogmatismo e ingenuidad, es revelador. Expresa la convicción de tantos intelectuales en todo el mundo: el marxismo se confunde con *la* filosofía de la historia, es definitivamente verdadero.

[4] *Humanisme et terreur*, pág. 165 (trad. cit., pág. 189).

¿En qué consiste, según nuestro autor, esta verdad definitiva? Ella no incluye la primacía de las relaciones de producción, ni un esquema del desarrollo histórico; comporta dos ideas esneciales: debemos referirnos a las existencias vividas para apreciar los sistemas político-económicos; el reconocimiento mutuo es característico de la comunidad propiamente humana.

Estas dos son aceptadas a condición de disipar el equívoco de la primera, de advertir la naturaleza formal de la segunda. Es verdad que la crítica de las ideologías, que puede invocar a Marx, es una adquisición de la conciencia política. Causaría vergüenza justificar al capitalismo según el modelo de la concurrencia perfecta o a los regímenes parlamentarios por la ficción del autogobierno. De ello no se deduce que la persona no sea nada fuera de su papel social, que las relaciones interhumanas absorban la existencia de todos y de cada uno. Bajo capa de una crítica efectivamente válida, Merleau-Ponty introduce la negación de las trascendencias y de la vida interior.

Aislada de una filosofía, la noción de reconocimiento no es más precisa, ni más concreta que la de libertad. ¿Cuáles son las exigencias de este reconocimiento? ¿Qué heterogeneidad es compatible con el reconocimiento? Ninguna de estas cuestiones encuentra respusta en *Humanismo y Terror.*

La idea y la palabra de reconocimiento provienen de la filosofía de Hegel más aún que de los escritos del joven Marx. En esta filosofía, el reconocimiento se define a partir de la dialéctica del amo y del esclavo, de la guerra y del trabajo. Admitamos que Merleau-Ponty retome esta dialéctica y cuente, también él, con el progreso técnico y el Estado universal para ponerle fin. A diferencia de Marx, no dispone de una concepción global de la historia. La crítica marxista se desarrollaba en función de una idea de la historia y del hombre, considerada de antemano como verdadera: la realidad no era conforme a la idea que el hombre, en *la* filosofía, es decir en la de Hegel, había podido alcanzar de sí mismo. La interrogación era menos por el objetivo que por la vía y los mdios. Marx no consagró su vida a razonar sobre temas filosóficos, sino a analizar la economía y la sociedad para discernir en ellas el camino de la Razón a través de la confusión de los acontecimientos. Una doctrina fenomenológica, que describe las experiencias de cada uno e ignora si la procesión de las socieda-

des cumple el progreso de la humanidad, debe dar un contenido a la noción de reconocimiento. A falta de lo cual, no permite juzgar el presente, ni decidir sobre el porvenir.

Todas las sociedades complejas han comportado una repartición desigual del poder y de las riquezas, la rivalidad de los individuos y los grupos por la posesión de los bienes escasos; digamos, para citar a nuestro autor, "el poder de unos y la resignación de otros". Si se pretende eliminar radicalmente desigualdades y rivalidades, si la autoridad de unos no debe exigir más la resignación de los otros, entonces el Estado posrevolucionario exige una transfiguración de la condición social de todos. Así el joven Marx especulaba con el fin de la distinción entre el sujeto y el objeto, la existencia y la esencia, la naturaleza y el hombre. Pero esto sería justamente apartarse del pensamiento racionalista y limitarse a traducir, a un vocabulario filosófico, el sueño milenario o la espera religiosa del fin de los tiempos.

Por el contrario, permaneciendo sobre la tierra, debe precisarse la organización del Estado y de la economía que habría de asegurar este reconocimiento recíproco. Marx escribió hace un siglo, en una época en que nacía el proletariado moderno, en que las fábricas textiles simbolizan la industria moderna, en que la sociedad por acciones era casi desconocida. Podía imputar a la propiedad privada y a los mecanismos del mercado todos los males, prestar a la propiedad pública y a la planificación virtudes incomparables, sin interrogar la experiencia. Definir hoy a la Unión Soviética como la voluntad marxista de una "solución radical del problema de la coexistencia" equivale a definir la colonización como voluntad de evangelizar a los paganos.

¿Cómo habría de cambiar de golpe, una revolución, la condición de los proletarios? ¿Cómo habría de inaugurar la era de reconocimiento recíproco? En cuanto se pasa del plano filosófico al plano sociológico, ha de elegirse entre dos respuestas. O bien se definen las instituciones con relación a una idea: si el obrero que trabaja para un particular está "alienado", la alienación desaparecerá a partir del día en que todos los obreros, gracias a la propiedad colectiva y a la planificación, estén directamente al servicio de la colectividad, es decir, de la universalidad. O bien se considera vulgarmente la suerte de los hombre bajo los diferentes regímenes, su nivel de vida, sus derechos, sus obligaciones, la disci-

plina a que se los somete, las perspectivas de promoción que ante ellos se abren.

Esta alternativa nos retrotrae a la liberación ideal y la liberación real, y también al sentido esotérico y el sentido vulgar. En sentido sutil, no hay ya clases en Rusia, pues todos los trabajadores son asalariados, incluso Malenkov, y, por definición, la explotación está excluida. En sentido vulgar, los regímenes difieren en grado y no en naturaleza, cada uno comporta una cierta suerte de desigualdad, un cierto tipo de poder, y nunca se habrá concluido de humanizar la vida en común.

¿Cuál de estas dos respuestas elige Merleau-Ponty? Una respuesta de estilo sutil pero utilizando tres criterios y no sólo uno: economía colectiva, espontaneidad de las masas, internacionalismo. Desdichadamente, dos de los tres son demasiado vagos como para fundar ningún juicio. Las masas nunca son enteramente pasivas y su acción nunca es por completo espontánea. Las masas que aclamaban a Hitler, Mussolini o Stalin, sufrían una propaganda, no un puro apremio. La dominación de Europa Oriental por los partidos comunistas, gracias a la presencia del Ejército Rojo, ¿es una expresión fiel o una caricatura del internacionalismo?

Recogiendo sin crítica un prejuicio de la *intelligentsia*, el filósofo postula que la propiedad privada de los instrumentos de producción es incompatible con el reconocimiento recíproco de los hombres. Como tantos otros pensadores avanzados, suscribe ingenuamente las audacias de ayer e ignora que la experiencia no ha dejado mucho alcance ideológico a la oposición entre los dos modos de propiedad, cuando se trata de vastas empresas industriales. Las "corporaciones" norteamericanas no están menos alejadas que las fábricas soviéticas de lo que Marx denunciaba con el nombre de propiedad privada.

Estos criterios no bastan para marcar la distancia entre el idealismo revolucionario y la realidad del stalinismo: la cristalización de las desigualdades, la prolongación del terror, la exaltación de un nacionalismo, no marchan en el sentido de los valores que la Revolución debía promover. Por un nuevo decreto, el filósofo saca de estas dudas y confusiones una conclusión paradojal. ¿Cómo condenar a la Unión Soviética, desde que el fracaso de su empresa sería el del marxismo y, por consiguiente, el de la historia misma? Admiremos este modo de pensar, tan típico de la *intelligentsia*.

A partir del reconocimiento del hombre por el hombre, se pasó a la revolución, se atribuyó al proletariado y sólo a él una capacidad revolucionaria, se suscribió implícitamente la pretensión del partido comunista como único representante de proletariado, y cuando, finalmente, se observa con decepción la obra de los stalinistas, no se pone en duda ninguno de los pasos anteriores, no se interroga sobre el reconocimiento, ni sobre la misión del proletariado, ni sobre la técnica de acción bolchevique, ni sobre el Poder que implica una planificación total. Si una revolución, hecha en nombre del marxismo, degenera en tiranía, ello no será por culpa de Marx ni de sus intérpretes. Lenin habrá tenido razón y Merleau-Ponty también, pero la Historia se habrá tenido razón y Merleau-Ponty también, pero la Historia se habrá equivocado o, más bien, no habrá historia, y el mundo es un tumulto insensato.

¿Por qué la prueba suprema, del marxismo y de la Historia a la vez, habría de situarse a mediados del siglo XX y se confundiría con la experiencia soviética? Si el proletariado no se erige en clase universal, ni toma a su cargo el destino de los hombres, ¿por qué, en lugar de desesperar por el porvenir, no admitir que los filósofos se han equivocado al atribuir a los obreros de las fábricas una misión única? ¿Por qué "la humanización" de la sociedad no sería la obra común y siempre inacabada de una humanidad, incapaz de suprimir la separación entre lo real y la idea, incapaz también de resignarse a ella? ¿Por qué la toma del poder por un partido que se reserva el monopolio del Estado sería el prefacio indispensable de esta tarea indefinida?

Así vuelve a incurrirse en el error que Marx tuvo el mérito definitivo de denunciar: juzgar a las sociedades según su ideología y no según la suerte que reservan a los hombres. "Es un mérito definitivo del marxismo y un progreso de la conciencia occidental haber aprendido a confrontar las ideas con el funcionamiento social que se les reputa animar, nuestra perspectiva con la del otro, nuestra moral con nuestra política". No cabría decirlo mejor. Pero, ¿por qué habrían de sustraerse a esta confrontación los revolucionarios?

PROCESOS Y CONFESIONES

Los grandes procesos que culminaron en 1936-1938 con la condena de los compañeros de Lenin y que se reprodujeron en los estados satélites a partir de la disidencia de Tito, aparecen para muchos observadores occidentales como los símbolos del universo del stalinismo. Comparables a los procesos de la Inquisición, revelan la ortodoxia poniendo en claro las herejías. En esta religión histórica de acción, la ortodoxia concierne a la intepretación de los hechos pasados y por venir y las herejías se confunden con las desviaciones, faltas de disciplina o errores de conducción. Dado que la religión no conoce la vida interior, ni pureza del alma, ni las buenas intenciones, toda desviación de hecho resulta herejía al mismo tiempo que cisma.

Estos procesos, dígase lo que se quiera, no son misteriosos. Múltiples testimonios nos enseñan cómo se obtuvieron las confesiones. El físico Weissberg, el resistente polaco Stypolski, el ingeniero norteamericano Voegeler, entre otros, han relatado detalladamente sus aventuras. Han descrito los métodos por los cuales, en el curso de la gran purga de 1936-1937, en Moscú a fines de la guerra, en Budapest bajo la democracia popular húngara, se obtenía la confesión por comunistas y no comunistas de crímenes que no habían cometido, resultando dichos crímenes unas veces invención pura, otras calificación criminal de actos reales pero —en sí mismos o con relación a sus autores— inocentes.

La técnica de las confesiones no supone en los acusados un sentimiento confuso de culpabilidad, una solidaridad de doctrina entre los jueces de instrucción y los culpables. La técnica se aplicó a no bolcheviques, socialistas revolucionarios o ingenieros extranjeros, antes de infligirse a los opositores caídos en desgracia. Se explica originariamente por consideraciones triviales de oportunidad. Es posible convencier a las masas de que los partidos rivales están compuestos por gentes sin fe ni ly, que no retroceden ante nada para satisfacer el odio o la ambición; puede convencérselas de que las potencias extranjeras conspiran contra la patria de los trabajadores, que las dificultades de la edificación socialista son imputables a los enemigos y a sus fechorías. El gobierno soviético no es el único en buscar chivos emisarios, y todos los

pueblos en peligro o heridos por la derrota han clamado traición. Las confesiones aportan un perfeccionamiento a esta práctica secular; la misma víctima sobre la que debe concentrarse la cólera de las muchedumbres proclama la equidad del castigo que la abruma.

No se excluye esta explicación en el caso de los Zinoviev, Kamenev, Bujarin. La causa de la revolución y de la patria ya no se separa del equipo stalinista, en cuanto los héroes de ayer confiesan que han complotado contra el partido, preparado o cumplido *sabotaje* y atentados terroristas y, en fin, mantenido relaciones con la policía del III Reich. Todos los procesos comportan esta explicación por el objetivo considerado: las necesidades de la propaganda gubernamental. Los medios por los cuales se obtuvieron las confesiones son análogos en los diferentes casos, adaptados a la personalidad de los acusados, unas veces más bien psicológicos, otras más bien físicos. Nada impide dosificar científicamente amenazas y promesas. Las más refinadas torturas se reducen a principios elementales: arte simple, hubiera dicho Napoleón, y enteramente de ejecución.

¿Por qué tantos raciocinios, en Occidente, sobre este asunto? Dejando de lado la función de las depuraciones en el régimen soviético, dos temas reclaman reflexión. ¿No tienen los procuradores, a la manera de los inquisidores, el sentimiento de imponer la confesión de la verdad, aun empleando la violencia? ¿Y no refleja esta verdad una "surrealidad", si los hechos alegados no son materialmente exactos? Por otra parte, ¿no experimentan los acusados el sentimiento de ser culpables, no en el sentido literal de que Bujarin hubiera preparado el asesinato de Lenin, o Zinoviev ido al encuentro de los representantes de la Gestapo, sino en el sentido sutil de que la oposición sería en efecto, tanto en la perspectiva del juez como en la del acusado, equivalente a la traición?

No nos interesa analizar la psicología de los viejos bolcheviques, ni discernir la parte que corresponda al apremio, a la conciencia sorda de culpabilidad, en todo caso el deseo de servir por última vez al partido (en el estilo de los kamikasé japoneses). Nos interesa volver a hallar, en este ejemplo privilegiado, los equívocos de la inaprensible ortodoxia y del idealismo revolucionario, la representación del mundo histórico, común a los hombres de Iglesia y a los hombres de fe y fuente de sus comparables errores.

¿Será stalinista ortodoxo el que cree, palabra por palabra, en los testimonios de los acusados o en el acta de acusación? ¿Existe esta ortodoxia? En lo alto de la jerarquía, no se la encuentra por cierto. El mismo Stalin, sus compañeros, los jueces, no ignoran la no espontaneidad de las confesiones y la fabricación de los hechos. Los militantes del partido que han tenido experiencia de las depuraciones, que han asistido a la constitución de un expediente contra sí mismos o contra sus amigos, difícilmente conservan ilusiones sobre la veracidad de estos relatos que se corroboran recíprocamente pero que no comportan prueba material. La naturaleza de los hechos alegados debe despertar más bien el escepticismo: extraños terroristas, que han formado centros pero no ejecutado atentados, saboteadores que dirigían sectores enteros de la industria y que han actuado a la manera de los *maquisards*. ¿Ha de creerse que el ruso medio, que no es bolchevique pero se somete al poder establecido, toma al pie de la letra estas novelas policiales? ¿Admite alternativamente que los médicos de Kremlin son asesinos de delantal blanco, y luego que han sido injustamente sospechados? No podríamos excluir una tal credulidad —que también se observa en algunos franceses—; pero dudo que se encuentre muy expandida. Aunque lo estuviera, la técnica de los procesos no sería más fácilmente inteligible. Si los rusos creen en las confesiones, están verdaderamente dispuestos a creen en cualquier cosa. Inútil tomarse tanto trabajo para persuadirlos.

En todo caso, el ortodoxo no queda definido por admitir literalmente las confesiones: según la definició, el mismo Stalin no sería un ortodoxo y quienes tienen acceso a la verdad esotérica estarían excluidos de la ortodoxia. A menos de caer en el puro cinismo, los círculos interiores del partido deben recurrir a una interpretación análoga a la que Víctor Serge ha expresado en *El Proceso Tulaev*, A. Koestler desarrollado y popularizado en *Oscuridad a Mediodía*, Merleau-Ponty retomado en lenguaje fenomenológico-existencialista en *Humanismo y Terror*, aunque criticando violentamente a Koestler.[5]

Merleau-Ponty reprocha a Koestler ser un mal marxista, pensar el marxismo en términos mecanicistas en lugar de reconocer la intersubjetividad vivida como realidad única, absoluta, y volver a colocar las perspectivas de los unos y los otros en esta coexistencia vivida. Koestler podría responder que los comunistas (salvo Lukacs, que siem-

Los principios de esta interpretación son simples; el juez no se equivoca al considerar al opositor como un traidor; el opositor, tras su derrota, puede estar dispuesto a dar la razón a su rival, a su vencedor. El razonamiento que conduce a la primera proposición es el de todos los revolucionarios, tiene curso inevitable en los períodos de paroxismo. Aquel que se aparta del partido y del hombre que encarna la causa, se paso al otro bando y trabaja por la contrarrevolución. Bujarin, al combatir la colectivización agraria, proporcionaba argumentos a los campesinos que se negaban a entrar en los koljoses, ayudaba a quienes saboteaban el programa del gobierno, se asociaba de hecho con los enemigos que desde el exterior se esforzaban por debilitar la patria de la Revolución. La lógica de la oposición lo llevaba a defender o a restaurar el capitalismo en la campaña. Actuaba *como* si se uniera al bando contrarrevolucionario y, como a los políticos se les pide cuenta de sus actos y no de sus intenciones, objetivamente ha traicionado al partido y, al mismo tiempo, al socialismo. Los bolcheviques emplean este método llamado de las"identificaciones en cadena", con tanto mayor gusto cuanto, entre los revolucionarios, se singularizan por el culto del partido. El valor absoluto, asignado al fin último, la sociedad sin clases, se comunica al partido. Separarse de éste, aun en palabras o actos y no en intenciones, es cometer la falta suprema.

A este razonamiento, el compañero de Lenin sucumbido en la lucha de facciones, no es incapaz de suscribir sinceramente. Continúa pensando quizá que la colectivización hubiera podido cumplirse de distinta manera, pero ya carece de plataforma, de perspectiva. Se ha vuelto imposible cualquier discriminación entre el partido y su dirección actual. A menos de revisar todo su sistema de pensamiento —la identificación en cadena que vad esde el socialismo hasta Stalin, pasando por el proletariado y el partido— debe aceptar el veredicto de la Historia, producido en favor de aquel a quien continúa detestando en el fondo de su corazón. Al

pre ha estado al margen) nunca han pensado su marxismo en términos tan sutiles. Además, Merleau-Ponty comete finalmente un error comparable al de los mecanicistas. Estos imaginan un socialismo final inevitable. El se asigna el reconocimiento recíproco como término último, único susceptible de justificar la historia, hacia el cual sólo la revolución proletaria debe conducir. En lo que concierne a los procesos, la opsición de la dialéctica existencial marxista y del mecanicismo carece de alcance.

"capitular", quizá no tiene el sentimiento de que abdica de su dignidad o de que cede por debilidad. No hay vida interior, ni justicia divina, no hay Historia sin revolución, ni revolución fuera de la dirección stalinista. Al renegar de su posición, el revolucionario, ¿no permanece en profundidad fiel a su pasado?

Esta interpretación sutil, cuyas variantes se multiplican fácilmente es común en el fondo a los hombres de Iglesia y a los hombres de fe: ¿en qué se distinguen de aquéllos? Advierto tres diferencias mayores:

1º El ortodoxo no ignora, lo más a menudo, que los hechos son fraguados, pero nunca tiene derecho a admitirlo públicamente. Se pliega y debe plegarse a una disciplina de lenguaje. El idealista se reserva el derecho de calificar los procesos como "ceremonias de palabras" y de decir más a menudo netamente que los hechos sólo existen en las actas de acusación y las confesiones. Esta diferencia tiene una significación general. El ortodoxo, en el fondo de sí mismo, conoce los campos de concentración; en palabras conoce sólo campos de reeducación. Añadamos que el primero conoce solamente los hechos traducidos en el vocabulario de la doctrina, el otro conoce los hechos en bruto.

2º El ortodoxo no tiene mayor certidumbre que el idealista acerca del detalle de los acontecimientos. Adhiere de labios afuera a la desaparición de Trotsky, expulsado por su rival triunfante de los anales de la Revolución. No tiene dudas sobre las "grandes líneas" de la interpretación histórica que el partido le enseña. Según qué militantes, "las grandes líneas" están más o menos desarrolladas o precisadas. Pero siempre compenden los mismos elementos esenciales: el papel del proletariado y la encarnación de éste en el partido, la lucha de clases, las contradicciones del capitalismo, la fase del imperialismo y la inevitable conclusión en la sociedad sin clases (cada uno de estos elementos se presta a versiones múltiples). La historia del partido bolchevique ruso y de sus partidos hermanos es, auténticamente, la historia sagrada. El pequeño coreano del Norte aprende religiosamente los conflictos de tendencias en el interior del partido comunista búlgaro.[6] El partido reconstruye eventualmente los episodios del pasado para

[6] Este detalle me lo ha proporcionado un francés, prisionero durante dos años de los norcoreanos.

hacer su significado más claro a los profanos, o porque ha captado con retraso su significado verdadero. Fundamentalmente, la historia que relata el partido es verdadera, de una verdad superior a la verdad material de los hechos.

El idealista desea que esta historia sea verdadera, pero no está seguro. Acuerda un plazo de gracia a la Unión Soviética, pues ésta invoca la única doctrina que daría un sentido a la Historia. Como se permite considerar los hechos en bruto, observa algunos que no responden a su esperanza. No ve porvenir para la humanidad si el partido miente, pero no adquiere la certidumbre de que el partido diga la verdad. Quizá no haya una verdad de la historia.

La duda del ortodoxo se refiere a los detalles, la del idealista también a lo esencial.

3º El ortodoxo tiende a ampliar lo más posible el objeto de su fe, a relacionar incidentes y accidentes con las grandes líneas de la aventura. Desearía que las iniciativas de los individuos, las acciones de los grupos, las peripecias de las batallas, se relacionaran con la dialéctica de las clases y de las fuerzas económicas. Todos los acontecimientos deberían tomar su lugar en la historia sagrada, que tiene por centro el partido. Los enemigos del partido, en el exterior o el interior, actuarían por razones conformes a la lógica de la lucha, única y global. El azar se desvanecería y Slansky habría sido llevado a la traición por sus orígenes burgueses.

El idealista admite implícitamente la separación entre las "grandes líneas" de la historia y la contingencia de los acontecimientos. En último análisis, ha de creerse que la historia terminá bien, de lo contrario quedaremos librados a un "tumulto insensato". Mientras aguarda este resultado feliz, el hombre se arriesga a ser inducido en tentación por las circunstancias. ¿Cuál es la línea justa en cada instante? Nadie sabría decirlo con certidumbre y la decisión que se tome hoy de buena fe será quizá transformada por el porvenir en crimen. Ahora bien, las intenciones no importan y mañana estaré desprovisto de recursos contra una condenación hecha por la Historia.

El dogmatismo, sincero o verbal, del ortodoxo, amenaza tanto al no comunista como al desviacionista o al renegado. Si el hombre de Iglesia detenta la verdad universal, ¿por qué no habría de obligar al pagano a confesar la nueva Fe? Esta confesión toma la

forma de autobiografía, redactada por el descreído a quien se le imponen las categorías y el vocabulario del creyente (como la doctrina niega la vida interior, la confesión atañe a la conducta). El ingeniero norteamericano Voegeler, en las prisiones de Budapest, cuenta su pasado como los padres jesuitas el suyo, en las prisiones de China. Uno y otros deben repensar su existencia según las categorías de sus carceleros, lo que basta para hacerlos culpables. Para que esta culpabilidad no se preste a la menor duda, deben agregar hechos, pura y simplemente forjados: el ingeniero se reunió con el coronel especializado en espionaje antes de dejar los Estados Unidos, los religiosos tomaron parte en complots imperialistas, las hermanas de caridad serán convictas "de haber hecho morir a los niños de los proletarios chinos".

El idealista nunca lleva hasta este horror absurdo la lógica del sistema. Y sin embargo la tesis del idealista, presetada por Merleau-Ponty, parece más inaceptable que la del ortodoxo. Aunque la mayor parte de los críticos hayan entendido mal la argumentación del filósofo, la indignación (en el sentido enteramente intelectual) me parece justificada.

DE UNA PRETENDIDA JUSTICIA REVOLUCIONARIA

Sorprende siempre que un pensador parezca indulgente con el universo que no lo toleraría y despiadado con el que lo honra. El elogio del fanatismo por el no fanático, una filosofía del compromiso que se limita a interpretar el compromiso de los otros y no se compromete ella misma, dejan una extraña impresión de disonancia. Sólo una sociedad liberal tolera el análisis de los procesos, tal como Merleau-Ponty, después de Víctor Serge y Koestler, la practica: la pretendida diferencia respecto al liberalismo equivale, si éste no depende de las sublimes máximas de Cristo, a una especie de renegación. Desconfiamos de los hombres que afectan no creer en el valor de lo que hacen. ¿Por qué razona el filósofo como si la libertad, sin la cual sería condenado al silencio o a la obediencia, no tuviera precio alguno?

Toda la interpretación de la Historia que Merleau-Ponty llama marxista y que sugiere la esperanza de una solución radical reposa sobre una cierta teoría del proletariado. Ahora bien, a esta

teoría del proletariad, ya completamente abstracta de por sí, se la invoca en beneficio de revoluciones en países precapitalistas donde el proletariado sólo representa una débil minoría de la población ¿Por qué la revolución china, conducida por intelectuales encuadrando masas campesinas, de una "coexistencia humana"?

Las comparaciones entre los dos tipos de regímenes parecen conducidas con una involuntaria mala fe. Por empezar, lo hemos visto, a pretexto de que tiende a una "solución radical", el régimen soviético se beneficia con la indulgencia. La actitud que simboliza la fórmula "medidas distintas para cosas iguales", difícilmente aceptable si se tiene la seguridad de que uno de los dos campos cumplirá un día la verdad, se vuelve insoportable cuando se duda en afirmar la fidelidad del Estado soviético a la vocación revolucionaria. Es razonable recordar los hechos de violencia que jalonan tanto la historia de Occidente como la de todas las sociedades conocidas, pero conviene confrontar los procedimientos de apremio que emplea actualmente o que implica esencialmente cada tipo de régimen. ¿Qué libertades poseen los ciudadanos soviéticos y los ciudadanos occidentales? ¿Qué garantías se acuerdan a los acusados de uno y otro lado de la cortina de hierro?

Si la supresión de las libertades se justifica por otros méritos del régimen soviético, por ejemplo la rapidez del progreso económico, habría también que decirlo y demostrarlo. De hecho, la filosofía se contenta con la argumentación fácil: todas las sociedades comportan injusticias y violencias, quizá las sociedades soviéticas soportan en el presente una dosis suplementaria; la grandeza del objetivo impide condenarlas. Es realmente cierto que se puede y debe perdonar a una revolución crímenes que no excusarían si los cometieran regímenes estabilizados, pero, ¿cuánto tiempo valdrá la excusa de la revolución? Si treinta años después de la toma del poder continúa aplicandose la ley de los sospechosos, al estilo de Robespierre, ¿cuándo caerá en desuso? La prolongación del terrorismo durante varios decenios, nos sufiere al menos la prgunta: ¿hasta qué punto está el terrorismo ligado, no a la misma Revolución, sino al orden social de que ha surgido?

El método de identificación en cadena por el cual la oposición puede transformarse en traición, acarrea la permanencia del terror. Merleau-Ponty consagra numerosas páginas a explicar lo que víctor Serge y Koestle habían explicado ya y que no es en manera

alguna misterioso: el opositor actúa en ciertas circunstancias como un enemigo del partido y, en consecuencia, aparece, a los ojos de los dirigentes, como traidor a la causa. Pero esta asimilación de opositor y traidor, en el límite, impediría toda oposición. Georges Clemenceau debilita a los gobiernos que critica, pero, una vez en el poder, conduce la guerra hasta la victoria. Los bolcheviques han tenido siempre dos fórmulas, una para exigir el monolitismo, otra para alentar los conflictos de ideas y de tendencias que mantienen el vigor del partido (Lenin utilizaba con gusto la segunda fórmula cuando estaba a punto de quedar en minoría). ¿Cuándo se aplica una u otra? En 1917, ni a Stalin que, antes de la llegada de Lenin, había adoptado una actitud de moderación, ni a Zinoviev y Kamenev, que no fueron partidarios de golpe de Estado de octubre, se los acusó, en ese momento o con posterioridad, de traición. No se les obligó a confesar que habían estado a sueldo de Kerenski o de los aliados. El sistema de identificación en cadena sólo llega a su término lógico y absurdo, cuando el conflicto de tendencias ha desaparecido o, al menos, se ha hundido en los arcanos de la burocracia, donde un pequeño grupo, un solo hombre quizá, dueño del partido, de la policía, del Estado dispone soberanamente de la vida y el honor de millones de hombres.

No importa lo que haya pensado el filósofo, lo que suscitó indignación no fue que expresara en lenguaje fenomenológico — existencialista las viejas fórmulas de las sectas revolucionarias o terroristas—quien no está conmigo está contra mí, toda oposición es traición, la menor desviación conduce al campo adversario—, sino que encontrara aparentemente normal la prolongación de ese terrorismo en un momento en que el sistema de pensamiento, acaparado por los detentadores del Poder, acaba de agobiar a los vencidos y de exaltar a los vencedores. En cuanto el que interpreta la Historia es a la vez secretario general del partido y jefe de la policía, la nobleza del combate y el riesgo se desvanece. Los poderosos quieren ser, al mismo tiempo, los heraldos de la verdad. En lugar del terror revolucionario, se ha instaurado el césaro-papismo: en esta región sin alma, los opositores se convierten efectivamente en heréticos peores que criminales.[7]

[7] En los campos se trata mejor a los internados de "derecho común" que a los políticos: el crimen político es, de hecho, el más grave.

Se admite que, en un período de revolución, se nieguen a los acusados las garantías acordadas en épocas normales. Se comprende que Robespierre elimine a Danton, antes de ser él mismo eliminado y que, en ambos casos, los tribunales de excepción enjuicien la voluntad de una facción. El condicionamiento jurídico de decisiones tomadas fuera del pretorio parece responder al cuidado por mantener una apariencia, una continuidad legal a través de las conmociones del Estado. Los tribunales de la Liberación debieron olvidar que el gobierno de Vichy, en 1940 y 1941, era legal y probablemente legítimo. Para que la Corte Suprema se creyera habilitada para juzgar al mariscal Pétain, debió suprimir retrospectivamente la legalidad del régimen de Vichy y repensar, volver a calificar, las acciones del mariscal en el sistema jurídico-histórico del degaullismo victorioso.

Indiscutiblemente, una legislación consagra una cierta repartición de los bienes y del poder. No resulta de ello que la justicia liberal sea solidaria del capitalismo y que la iniquidad de éste comprometa el valor de aquélla. Lo que el filósofo llama justicia liberal, es la justicia tal como se la ha elaborado en el curso de los siglos, con la definición rigurosa de los delitos, el derecho de defenderse reconocido a los sospechosos, la no retroactividad de las leyes. Junto con las formas liberales, desaparece la esencia de la justicia: la justicia revolucionaria es su caricatura. Debe admitirse quizá que, en algunos casos, los tribunales de excepción son inevitables, pero no cabe presentar los procedimientos de los tiempos excepcionales como si constituyeran una justicia diferente, cuando no son más que la simple negación de ésta.

Si el Estado establecido se prevalece de justicia revolucionaria, entonces no queda ya seguridad para nadie y la dialéctica de las confesiones desemboca en la gran depuración, en millones de sospechosos confesando crímenes imaginarios. La revolución, el terror, no son incompatibles con la intención humanista; la revolución permanente, el terrorismo erigido en sistema de gobierno sí lo son. El objetivo de la violencia comunista importa menos que el carácter orgánico, constante, totalitario, adquirido por la violencia al servicio, no de los proletarios, sino de los hombres del partido, es decir, de los privilegiados.

Este modo de pensamiento, el de los ortodoxos tanto como el de los idealistas, conduce a consagrar el veredicto de la Historia

Imagínese a Trotsky en el lugar de Stalin y los papeles de traidor y de juez se invertirían. En el interior del partido, sólo el acontecimiento zanja entre los rivales. El vencedor está convencido de que tiene razón, sea, pero, ¿por qué habría de suscribir el filósofo tal pretensión? Admitiendo la misma perspectiva de conjunto sobre la historia, ¿no hubiera sido posible colectivizar la agricultura evitando deportaciones y hambres? Quien denunciaba, en 1929, las consecuencias efectivamente producidas a partir de entonces del método que se prestaba a emplear la dirección del partido, no ha sido refutado por el éxito final de la operación, a menos que se proclame de una vez por todas que el costo humano del "exito" no importa.[8]

En cada instate, resultan posibles varias lecturas de las conductas humanas, según nos refiramos a las intenciones de los actores, a las circunstancias del pasado o a las consecuencias de los actos. Si como es lícito en política, nos desinteresamos por las intenciones de los sectores, volvemos a hallar todavía varias lecturas, según nos ubiquemos con el pensamiento en el momento de la decisión o, por el contrario, interpretamos la decisión a partir de consecuencias lejanas, realizadas en el intervalo. El gran hombre es el que resiste al juicio del porvenir que no conocía. Pero el historiador faltaría a la ética de su profesión si remontara indefinidamente el curso del tiempo. La obra de Bismarck no resulta condenada por la tragedia del III Reich.

A fortiori, este modo de apreciación llega a ser escandaloso si un tribunal de hombres vivientes recurre a él contra otros vivientes. La interpretación por las consecuencias, en la perspectiva del

[8] Merleau-Ponty no quiere dar, por principio, razón a la Historia. Hitler vencedor hubiera seguido siendo un miserable. La comunidad nacional del nazismo es contraria, la comunidad proletaria afín, al humanismo. El argumento es poco convincente: suponiendo que el proletariado sea, desde ahora, "intersubjetividad auténtica", ¿por qué se extendería esta dignidad al partido comunista, en lugares donde se busca en vano un proletariado...? El proletariado, es verdad, puede fracasar; la Historia no es entonces, como tal, tribunal supremo. A diferencia del ortodoxo, el idealista no se inclina de antemano ante el veredicto del porvenir, se reserva el derecho de condenar a las clases opuestas a que considera como la encarnación de la esperanza humana y al mismo porvenir, si no responde a esta esperanza.

A pesar de todo, el idealista no escapa a la idolatría de la Historia porque presta la misma dignidad al esquema histórico que a la idea del reconocimiento, porque asimila la causa de la humanidad a la de un partido, porque consagra, aun a título hipotético, el juicio del vencedor.

vencedor, conduce a las peores injusticias. El error se convertirá retrospectivamente en traición.[9] Nada más falso: la calificación moral o jurídica de un acto no se modifica por el curso de los acontecimientos ulteriores. Los méritos o deméritos de los hombres que impusieron el armisticio de 1940 no se separan de sus móviles. Si se quiere ignorar las intenciones, deberán considerarse las ventajas y los riesgos del armisticio, las ventajas y los riesgos de la decisión contraria, *tales como aparecían en 1940*. Quien estimaba que el armisticio reservaba mejor las oportunidades de Francia, sin perjudicar la causa aliada, quizá se haya equivocado. Su error no se transforma en traición con la victoria aliada. Quien deseaba el armisticio para ahorrar sufrimientos al país o para preparar la reanudación del combate, no era un traidor ni se ha transformado en ello. Quien quería el armisticio para que Francia cambiara de bando, era un traidor, desde ese momento, con respecto a la Francia de 1939 y de 1945.

De vencer Alemania, ¿hubieran sido traidores los degaullistas y los colaboracionistas hubieran hecho la ley? Así hubiera sido, en efecto. Colaboracionistas y degaullistas querían dos Francias. diferentes, incompatibles, acerca de las cuales debían decidir más que nada las batallas libradas por los demás. El acontecimiento estaba juzgado.[10] Unos y otros han aceptado este juez que, por otra parte, dicta el hecho antes que el derecho. Cuando se entabla una lucha a muerte, no se habla de tribunal, sino de la suerte de las armas.

Los combatientes han sido siempre propensos a interpretar la conducta de los demás según su propio de sistema de percepción. Si el colaboracionista hubiera pensado como el degaullista, evidentemente hubiera sido innoble. Reconocer la incertidumbre de las decisiones adoptadas, la pluralidad de las perspectivas posibles sobre el porvenir desconocido, no es suprimir los conflictos inexpiables ni eludir los compromisos, sino asumirlos sin odio, sin negar el honor del adversario.

Ortodoxos e idealistas principian por desligar el acto del actor,

[9] "(La victoria aliada) hace aparecer (la colaboración) como una iniciativa, y la transforma, a pesar de lo que haya sido o creído ser, en voluntad de traición" (*Humanisme et terreur*, pág. 43 [trad. cit., pág. 79]).

[10] Esto no significa que, en un plano superior, no pueda apreciarse el valor de las causas.

de sus intenciones y de las circunstancias; lo ubican en *su* lectura de los acontecimientos. Como postulan el valor absoluto de *su* objetivo, la condena que hiere a los otros o a los vencidos no tiene reserva. Empiécese por enfocar el momento de la decisión y considérese la coyuntura: se dejará menos lugar a lo arbitrario de las interpretaciones. Confiésese la ignorancia del fin, la legitimidad parcial de las causas contradictorias: se atenuarán los rigores de un dogmatismo que resuelve en nombre de la verdad.

El que pretende formular un verdicto definitivo es un charlatán. O la Historia es el tribunal supremo y sólo pronunciará una sentencia inapelable el último día; o la conciencia (o Dios) juzga la Historia y el porvenir no tiene mayor autoridad que el presente.

Hace treinta años, la escuela dominante en la Unión Soviética, en nombre del marxismo, se asignaba por tarea analizar la infraestructura, el desarrollo de las fuerzas productivas y de las luchas de clases. Ignoraba héroes y batallas, los explicaba por las fuerzas profundas, impersonales, inexorables. A partir de entonces, fueron reintroducidos las naciones, las guerras, los generales. En cierto sentido, se trata de una reacción afortunada. La resurrección integral del pasado no debe desdeñar el determinismo de las máquinas, ni las iniciativas de las personas, ni los encuentros de series, ni los choques de los ejércitos. Pero la continuación de los acontecimientos, en la representación comunista de la Historia, condujo a un extraño universo donde todo se explica con una lógica implacable e irreal.

En una historia dominada por el determinismo de las fuerzas y de las relaciones de producción, de las luchas de clases, de las ambiciones nacionales e imperialistas, el detalle de los acontecimientos debe encontrar también su lugar. Se atribuye a cada individuo un papel conforme a su situación social, se transforma cada episodio en expresión de un conflicto, o de una necesidad, previstos por la doctrina. Nada es accidental y todo presenta un significado. Los capitalistas obedecen definitivamente a su esencia: Wall Street y la City conspiran contra la paz y contra el país del socialismo. El universo de las confesiones, caricaturas del uni-

verso histórico de los comunistas, es el de la lucha de clases y el de los servicios secretos.

Capitalismo y socialismo dejan de aparecer como abstracciones. Se encarnan en partidos, en individuos, en burocracias. Los misioneros occidentales, en China, son agentes del imperialismo. Los hombres son lo que hacen. El significado de sus actos aparece en la versión que da de ellos el detentador de la verdad. No se hace el mal involuntariamente, podría decirse invirtiendo la fórmula socrática; no porque las intenciones de los no comunistas sean perversas, sino porque no cuentan. Sólo el socialista, que conoce el porvenir, sabe el sentido de lo que hace el capitalista y comprueba que éste, *objetivamente*, persigue el mal que en efecto causa. Nada impide prestar finalmente a los culpables los actos que ilustran la esencia auténtica de la conducta: terrorismo o *sabotaje*.

Habíamos partido de la dialéctica hegeliana, llegamos a las novelas de la serie negra: combinación que no disgusta tanto a los intelectuales, aun a los más grandes. El azar, lo ininteligible, los irrita. La interpretación comunista nunca falla. Los lógicos recordarían vanamente que una teoría que se sustrae a las refutaciones, escapa al orden de la verdad.

CAPÍTULO V

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Dos errores, aparentemente contrarios pero en el fondo relacionados, se hallan en el origen de la idolatría de la Historia. Hombres de Iglesia y hombres de fe se dejan atrapar por el absolutismo para abandonarse enseguida a un relativismo sin límites.

Se dan, con el pensamiento, un momento, final o absolutamente válido, de la historia: unos lo denominan sociedad sin clases y otros reconocimiento del hombre por el hombre. Ni unos ni otros ponen en duda el valor incondicional, la originalidad radical de este momento por venir, con relación a todo cuanto lo ha precedido. Este "estado privilegiado" daría el sentido del conjunto.

Seguros de conocer de antemano el secreto de la aventura inconclusa, contemplan la confusión de los acontecimientos de ayer y de hoy, con la pretensión del juez que domina los conflictos y distribuye soberanamente los elogios y las censuras. La existencia histórica, tal como se la vive auténticamente, opone individuos, grupos, naciones, en lucha por la defensa de intereses o ideas incompatibles. Ni el contemporáneo ni el historiador están en condiciones de imputar sin reservas el error o la razón a unos o a otros. No es que ignoremos el bien y el mal, pero ignoramos el porvenir y toda causa histórica acarrea iniquidades.

Los combatientes transfiguran la causa por la que arriesgan su vida y tienen derecho a ignorar los equívocos de nuestra condición. Los doctrinarios de la Iglesia o de la fe que justifican esta transfiguración justifican al mismo tiempo, pertenezcan a la causa que pertenezcan, los delirios del fanatismo y de la depuración. El cruzado del socialismo interpreta la conducta de los otros según su propia idea de la Historia y, al mismo tiempo, deja de encontrar adversarios dignos de él: sólo los retardatarios o los cínicos

pueden levantarse contra el porvenir que él encarna. Porque proclama la verdad universal de *una* perspectiva histórica, se concede el derecho de interpretar el pasado a su antojo.

Los errores reunidos del absolutismo y del relativismo se refutan igualmente por una lógica del conocimiento retrospectivo de los hechos humanos. El historiador, el sociólogo, el jurista, deducen *los* sentidos del todo. La historia no es absurda, pero ningún ser viviente aprehende *su* sentido último.

PLURALIDAD DE LAS SIGNIFICACIONES

Los actos humanos son siempre inteligibles. Cuando dejan de serlo, se ubica a los actores fuera de la humanidad, se los denomina alienados, se los considera extraños a la especie. Pero la intelibilidad no resulta de un tipo único ni garantiza que el conjunto, cada uno de cuyos elementos es en sí inteligible, parezca sensato al observador.

¿Por qué franqueó César al Rubicón? ¿Por qué desguarneció Napoleón su ala derecha en la batalla de Austerlitz? ¿Por qué desguarneció Napoleón su ala derecha en la batalla de Austerlitz? ¿Por qué atacó Hitler a Rusia en 1941? ¿Por qué vendió francos el especulador después de las elecciones de 1936? ¿Por qué decretó el gobierno soviético la colectivización de la agricultura en 1930? En todos estos casos, se responde relacionando las decisiones con el objetivo: apoderarse del poder en Roma, atraer al ala izquierd del ejército austro-ruso, destruir el régimen soviético, sacar provecho de una devaluación, eliminar los kulaks y aumentar la fracción comercializada de las cosechas. César aspiraba a la dictadura o a la realeza, Napoleón o Hitler a la victoria, el especulador deseaba acumular ganancias y el gobierno ruso reservas alimenticias para el abastecimiento de las ciudades. Pero este último ejemplo muestra ya la insuficiencia de la relación medio-fin. Puede decirse, en vigor, "un solo objetivo, la victoria", o "un solo objetivo, la ganancia". El planificador debe siempre elegir entre objetivos diversos: los campesinos propietarios hubieran podido proporcionar, a corto plazo, la más elevada producción, pero hubieran constituido una clase hostil al régimen soviético y consumido una fracción importante de las cosechas.

Incluso cuando el objetivo está determinado, la interpretación nunca se atiene a la sola consideración de los medios. ¿Cómo comprender la conducta de un jefe de guerra si no se aclara ninguna de sus decisiones refiriéndose al saber de que disponía, a las réplicas presuntas del adversario, el cálculo de oportunidades del uno y del otro, si no se reconstruye la organización de los ejércitos y la técnica de los combates? Al pasar del arte militar a la política, la complejidad aumenta. Sólo comprende la decisión del político, como la del militar, quien ha descifrado la coyuntura: las aventuras de César, de Napoleón, de Hitler sólo revelan su significado si se las vuelve a insertar en un conjunto que cubre una época, una nación, quizás una civilización.

Puede efectuarse esta investigación en tres direcciones, o dea quecomporta tres dimensiones:

1º La determinación de los medios y de los fines remite a los conocimientos del actor y a la estructura de la sociedad. Un fin nunca es más que una etapa hacia un objetivo ulterior. Aun cuando el poder fuera, en política, el objetivo único, faltaría precisar la especie de poder a que aspira el ambicioso. La técnica de ascensión al poder, en un régimen parlamentario, tiene pocos rasgos comunes con la que resulta eficaz en un régimen totalitario. La ambición de César, de Napoleón, de Hitler, cada una en sus rasgos singulares, sólo se explican en y por la crisis de la República romana, de la Revolución Francesa y de la República de Weimar.

2º Es indispensable la determinación de los valores para la comprensión de la conducta humana, pues ésta nunca es estrictamente utilitaria. El cálculo racional de los especuladores caracteriza una actividad, más o menos extendida según las civilizaciones, limitada siempre por una concepción de la existencia correcta. Guerrero o trabajador, *homo politicus u homo oeconomicus*, obedecen igualmente a creencias religiosas, morales o relativas a las costumbres; sus actos expresan una escala de preferencias. Un régimen social es siempre el reflejo de una actitud respecto al cosmos, a la ciudad o a Dios. Ninguna colectividad ha reducido los valores a un común denominador de riqueza o poder. El prestigio de los hombres o de los oficios nunca se ha medido exclusivamente por el dinero.

3º Se juzga inútil determinar los móviles de Napoleón en Austerlitz, pero se invoca la fatiga o la enfermedad del mismo

Napoleón en el Moscova o en Waterloo. En cuanto se observa el fracaso de un individuo, o la serie de actos de un personaje histórico, o la conducta de un grupo, se remonta, desde las actitudes o los actos, al sistema de *pulsiones*, tal como resulta de la educación recibida o de la existencia vivida.

El historiador se orienta preferentemente en la primera dirección, el sociólogo en la segunda, el antropólogo cultural en la tercera, pero cada uno de estos especialistas necesita del concurso de los otros. El historiador debe liberarse de sí mismo, esforzarse por descubrir al otro en su alteridad. Pero este descubrimiento supone una cierta comunidad entre el historiador y el objetivo histórico. Si el universo en que han vivido los hombres de los tiempos pasados no tuviera nada en común con éste en que vivo; si esos dos universos no aparecieran, para un cierto grado de abstracción, como variaciones de un mismo tema, el universo del otro me resultaría radicalmente extraño y perdería todo significado. Para que la historia entera me resulte inteligible, los vivos deben descubrirse un cierto parentesco con los muertos. La búsqueda del sentido, en ese momento del análisis, equivale a la determinación de los elementos abstractos —pulsiones, categorías, situaciones típicas, símbolos o valores— que, constitutivos de la comunidad humana, realizan las condiciones necesarias a la inteligibilidad de los actos por los espectadores y de las civilizaciones desaparecidas por los historiadores.

La pluralidad de las dimensiones abiertas a la comprensión no consagra el fracaso del conocimiento, sino la riqueza de la realidad. De una cierta manera, cada fragmento de historia es inagotable. "Cada hombre lleva en sí la forma entera de la humana condición". Quizás una sola colectividad, a condición de ser totalmente comprendida, revelaría la esencia de todas las colectividades. El análisis exhaustivo de una sola campaña de guerra, bastaría al genio para fijar las reglas de *la* estrategia; el estudio de una sola Ciudad, para deducir las constantes de todas las constituciones. Pero nadie ha agotado nunca el secreto del ser más próximo y familiar.

Otra pluralidad aparece en el interior de cada una de las dimensiones humanas: la ubicación de los acontecimientos, paso esencial de la comprensión, no encuentra límites definidos hacia

lo elemental, ni hacia lo global. Por ello, el sentido es equívoco, inaprehensible, distinto según el conjunto que se considere.

La decisión tomada por Hitler, a fines de 1940, de atacar la Unión Soviética, se explica por una concepción estratégica —vencer al Ejército Rojo antes de que Gran Bretaña pudiera desembarcar en el Oeste— y una intención política — destruir el régimen bolchevique, reducir a los esclavos al estatuto de pueblo inferior, etc. Esta intención, a su vez, remite a la formación intelectual de Hitler, a la literatura que, superficialmente, había estudiado y que relataba las peripecias de los conflictos, a través de los siglos, entre esclavos y germanos. A partir de un acto, se remonta el curso de la historia europea, sin que se tenga la obligación o el derecho de detenerse. En el Oeste, la guerra franco-alemana de 1939 nos llevaría hasta el reparto de Verdún, del imperio carolingio a los reinos galo-romanos, de éstos al Imperio Romano, etcétera.

Tampoco se capta, a través de los documentos o por experiencia directa, un átomo histórico. Una batalla ha sido librada por millares o millones de combatientes, cada uno de los cuales la ha vivido de una cierta manera. El texto de un tratado es, físicamente, *una* cosa. En tanto que significación, es múltiple, distinto para quienes lo han redactado y para quienes lo han aplicado, distinto quizá para los adversarios que lo han confirmado con segundas intenciones contradictorias. Conjunto de significados, sólo cobra unidad, como la batalla, en el espíritu que lo repiensa, espíritu de un historiador o de un personaje histórico.

La regresión indefinida en los dos sentidos no implica que la materia sea originariamente informe. El carácter humano de los acontecimientos, que excluye los átomos, cerrados sobre sí mismos, y nunca impone términos a la investigación, se manifiesta también por conjuntos, esbozados en lo real. El historiador no aglomera granos de polvo. Elemento y conjunto son nociones complementarias. Nada sería más erróneo que imaginar a aquél como materia y a éste como forma, ni tampoco a aquél como dado y a éste como construido. La batalla de Austerlitz es un conjunto con relación al acto de un granadero o a la carga de la caballería en el centro del campo de combate; es un acontecimiento en relación a las guerras napoleónicas.

No hay diferencia fundamental entre la batalla de Austerlitz, la

campaña de 1805 y las guerras napoleónicas. ¿Se dirá que la batalla de Austerlitz puede ser abarcada de una sola mirada, o que lo ha sido por la mirada de un solo hombre, y no así la campaña de 1805 ó las guerras napoleónicas? Pero, en este caso, la batalla de Marne pertenecería a la misma categoría que la campaña de 1805 antes que a la de la batalla de Austerlitz. En verdad, todo acontecimiento concierne a una duración y una extensión, exactamente como un conjunto. Para que pudiera deducirse una oposición esencial, el acontecimiento debería ser instantáneo o individual. Ahora bien, no lo es.

Esta homogeneidad de las reconstrucciones históricas no excluye diferencias que parecen zanjadas cuando se observan los términos extremos. A medida que se amplían los conjuntos, sus límites resultan menos marcados y la unidad interna menos neta. La unidad espacio-temporal de la batalla de Austerlitz, la solidaridad entre las acciones que se engloban bajo ese título, han sido evidentes para los contemporáneos, y siguen siéndolo para el historiador. En un nivel superior, la unidad no ha sido captada por los que la han vivido; el lazo entre los elementos es indirecto, equívoco. Con el aumento de la distancia entre la experiencia de los hombres y la resurrección por el historiador, se acrece el riesgo de lo arbitrario.

Las conductas humanas, en el interior de los ejércitos, se ordenan por el sistema de organización y de disciplina, eventualmente por el proyecto del jefe de operaciones. Las conductas humanas en el campo de batalla resultan del choque entre proyectos: proyectos de los jefes que determinan los movimientos globales, proyectos de los combatientes, cada uno de los cuales busca la muerte del otro. Las conductas del primer tipo adquieren sentido por referencia a una reglamentación o a una legislación, determinadas ellas mismas por creencias o necesidades pragmáticas. Las del segundo tipo no cubren sólo el choque de las espadas o el intercambio de obuses. Pertenecen, como los conflictos y los juegos, al género de las conductas de encuentro, pero también resultan "ordenadas" en ciertos aspectos. La batalla raramente se sustrae a toda convención, la organización deja siempre lugar a las rivalidades. Una Constitución fija los métodos según los cuales se eligen gobernantes y legisladores. Suscita la competencia entre individuos o grupos por la repartición de las plazas o de las funciones, se esfuerza por prevenir la violencia imponiendo reglas.

La distinción esencial separa no tanto categorías de conductas como conjuntos ideales y conjuntos reales. Ideal es el conjunto de una Constitución o de una doctrina; real, el conjunto creado por los hombres que se gobiernan según esa Constitución o que viven según esa doctrina. El historiador o el sociólogo consideran unas veces el sentido específico de un texto en el sistema ideal de la Constitución o de la doctrina, otras el sentido vivido por las conciencias. El jurista o el filósofo se inclinan a la captación de las obras en su significación específica, el historiador a la captación de las obras en su surgimiento psíquico o social.

Estas dos interpretaciones no son contradictorias ni se excluyen mutuamente. El enlace entre los momentos de una deducción filosófica o de una argumentación jurídica es, por definición, heterogéneo de las relaciones que establece el psicólogo o el sociólogo. Sólo descubre su significado a quien consiente en penetrar en el universo del metafísico o del jurista.

Los sentidos específicos han sido vividos por hombres, en una cierta época, en colectividades que adherían a ciertas creencias. Ningún filósofo ha sido un espíritu puro, ninguno ha estado desligado de su tiempo y de su patria. La reflexión crítica no podría restringir de antemano los derechos de la interpretación histórica o sociológica, salvo recordando la heterogeneidad irreductible entre los sentidos específicos y los sentidos vividos. Por esencia, el estudio de los orígenes no podría alcanzar la significación propiamente filosófica, o la cualidad propiamente artística de una obra. El estado de las sociedades explica los múltiples caracteres de las obras, pero nunca el secreto de las obras maestras.

La pluralidad de significación, que resulta de la indeterminación de los conjuntos y de la discriminación entre sentidos específicos y sentidos vividos, acarrea la *renovación* de la interpretación histórica, ofrece ante todo una protección contra la peor forma de relativismo, la que se combina con el dogmatismo. Se comienza ignorando los sentidos específicos, tratando de reducir las obras filosóficas a la significación que alcanzan en la conciencia del no filósofo, interpretando los sentidos vividos por referencias a un hecho llamado dominante, como la lucha de clases, y se concluye por prestar al mundo humano, reducido a una sola dimensión, un sentido único, decretado por el historiador. La multiplicidad de los conjuntos, reales o ideales, impide el fanatismo que despreciaría la diversidad de los papeles que

los individuos representan en una sociedad compleja, el entrecruzamiento de los sistemas en que se insertan las actividades. La reconstitución histórica guarda un carácter inacabado, puesto que nunca ha deducido todas las relaciones, ni agotado todas las significaciones.

Este renovamiento de la interpretación trae consigo una especie de relatividad: la curiosidad del intérprete influye en la determinación de los conjuntos y de los sentidos específicos. El carácter de esta relatividad no es el mismo según se trate de acontecimientos o de obras. Los acontecimientos, referidos a los actores, permanecen eternamente lo que han sido, aun cuando el progreso del saber sociológico, el enriquecimiento de las categorías o una experiencia más amplia permiten una comprensión original. La relatividad de los sentidos específicos depende de la naturaleza de las relaciones entre las obras, en otras palabras, de la historicidad propia de cada universo espiritual. Más allá de esta multiplicidad, pero sin eliminarla, se revelará, eventualmente, la unidad del sentido.

DE LAS UNIDADES HISTÓRICAS

"Una filosofía de la historia supone en efecto que la historia humana no es una simple suma de hechos yuxtapuestos —decisiones y aventuras individuales, ideas, intereses, instituciones—, sino que es, en el instante y en la sucesión, una totalidad en movimiento hacia un estado privilegiado que da sentido al conjunto". [1] La historia no es por cierto una "simple suma de hechos yuxtapuestos"; pero, ¿es una "totalidad en el instante"? Los elementos de una sociedad son solidarios los unos de los otros, se influyen recíprocamente, no constituyen una totalidad.

Los conceptos del sabio o la necesidad de dividir el trabajo, introducen la separación entre hechos económicos, hechos políticos y hechos religiosos. El primer dato que llama la atención del observador sin prejuicios, es la interdependencia. El historiador no comienza por la yuxtaposición ni por la totalidad, sino por el entrelazamiento de los conjuntos y de las relaciones. Herramientas, organización del trabajo, formas jurídicas de la propiedad y del intercambio, las instituciones de jurisdicción de la historia económica, corresponden

[1] Merleau-Ponty, *op. cit.*, págs. 165-166 (trad. cit., pág. 189).

por un lado a la ciencia, que se ha separado lentamente de la filosofía y de la religión; por el otro al Estado, garante de las leyes. El hombre que compra y vende, cultiva la tierra, maneja las máquinas, sigue siendo, en el fondo de sí mismo, el que cree, piensa y ora. La interdependencia de los sectores que la colaboración llama sus disciplinas, permite entrever, en el horizonte del trabajo científico, una suerte de unidad. Es dudoso que, aun para las sociedades simples, lleguemos algún día a sacar a luz un principio único, del que deriven todas las maneras de vivir y de pensar. (La duda es la misma cuando se trata de una existencia humana). Las sociedades complejas parecen a la vez coherentes y múltiples; ninguna parte de ellas está aislada, ningún conjunto constituye una totalidad de significación unívocamente definida.

¿Cómo podrá superarse la unidad de interdependencia? La primera hipótesis es aquella según la cual un sector de la realidad o una actividad del hombre *determinaría* los otros sectores de la realidad o las otras actividades. Las relaciones de producción constituirían la infraestructura de que dependen instituciones políticas e ideologías.

En el plano de la crítica del conocimiento, una tal teoría no sería pensable si implicara que la economía *determina* la política o las ideas sin ser influida en cambio por ellas. Sería, por así decirlo, contradictoria, en todo caso incompatible con la observación ingenua. Los hechos económicos no son aislables en tanto que tales, ni material, ni conceptualmente. Engloban los medios de producción, y por tanto la ciencia y la técnica, las relaciones de producción, es decir, la organización del trabajo, la legislación de la propiedad, las distincio- por las modalidades de la jerarquía y del prestigio). La interacción de los elementos en el interior del hecho económico no permite concebir que éste pueda ser determinante sin ser parcialmente determinado. La dependencia recíproca de los sectores sociales o de las actividades del hombre es una evidencia de ello.

Entonces, no cabría atribuir a la distinción entre infraestructura y superestructura un alcance filosófico. ¿Dónde está el límite preciso entre una y otra? Puede resultar cómodo tomar como punto de partida, en el estudio de las colectividades, la organización del trabajo antes que las creencias religiosas. ¿Cómo afirmar *a priori* o *a posteriori* que el hombre piensa el mundo según el estilo de su trabajo, sin que éste resulte afectado por la idea que se forja del mundo?

El individuo o el grupo, para sobrevivir, deben luchar contra la

naturaleza y obtener de ella su subsistencia. La función económica reviste, a tal título, una especie de prioridad. Pero como las más simples colectividades nunca cumplen esta función sin organizarse según creencias irreductibles a la eficacia, esta prioridad no equivale a una causalidad unilateral ni a un *primum movens.*

¿Cuál es el alcance *empírico* de esta prioridad? ¿Cuáles son los rasgos comunes a las colectividades que han alcanzado una cierta edad técnico-económica? ¿Cuáles son las diferencias entre las sociedades anteriores y las sociedades posteriores al descubrimiento de las máquinas de vapor, de la electricidad, de la energía atómica? Tales interrogantes corresponden a la sociología, no a la filosofía.

Quizá no sea imposible determinar los tipos sociales, según los medios de producción disponibles. Los especialistas de la protohistoria o de la prehistoria adhieren espontáneamente a una concepción de este orden, pues clasifican las épocas y los agrupamientos de acuerdo con las herramientas y con la actividad principal. En cuanto concierne a las sociedades complejas, se deducirían las consecuencias inevitables de un estado dado de la técnica y se trazaría así el marco en cuyo interior se sitúan las variaciones políticas e ideológicas.

No está demostrado, por otra parte, que el hecho económico sea, en todos los períodos de la historia, dominante. Max Scheler ha sugerido que la primacía de la sangre, la primacía de la fuerza y la primacía de la economía marcan los tres grandes períodos de la historia humana. Los lazos de la sangre cimentaron las comunidades estrechas, antes del advenimiento de las naciones y de los imperios. Si se suponen medios de producción casi constantes, los acontecimientos resultan regidos, ante todo, por la política. La fuerza eleva o precipita a los Estados, escribe la crónica de gloria y de sangre, en la cual los jefes de guerra ocupan el primer puesto. En la edad moderna, las consideraciones económicas llegan a ser decisivas porque la técnica, en perpetuo cambio, mide la riqueza de los individuos y de los grupos.

Tales proposiciones no constituyen verdades filosóficas, sino generalizaciones hipotéticas. No son contradictorias con la idea de que el volumen de los recursos colectivos fija el límite de las variaciones posibles de la organización social.

La teoría relativa a la eficacia de los diversos elementos en la histo-

ria sólo conduce a fórmulas bastante vagas, raramente demostradas, nunca susceptibles de agotar la complejidad de las relaciones.

No podría atribuirse a un solo tipo de fenómeno el origen de los cambios o la responsabilidad por la estructura social. Nadie podría afirmar que la invención de las máquinas eléctricas o electrónicas, la utilización de la energía atómica no tendrán influencia hasta en las formas sutiles de la literatura o de la pintura. Pero nadie podría tampoco afirmar que lo esencial en materia de literatura, de pintura o de instituciones políticas sea *determinado* por la técnica, el estatuto de la propiedad o de las relaciones de clases. No se imponen límites de antemano a la acción de una causa; no porque ésta sea exclusiva o irresistible, sino porque todo se entremezcla: una sociedad se expresa en su literatura tanto como en su productividad; el microcosmo refleja el todo. Pero éste sólo será aprehensible por referencias a puntos de vista múltiples, por tanto tiempo como el hombre no se defina enteramente por una cuestión única, por tanto tiempo como las sociedades no sean planificadas según un proyecto global.

Asimismo el historiador, a diferencia del sociólogo o del filósofo, busca la unidad menos en una causa privilegiada que en la singularidad del individuo histórico, época, nación, cultura. ¿Cuáles son los individuos históricos? ¿Puede aprehenderse a la unidad a través del tiempo y la originalidad del individuo?

Nadie niega la realidad de las naciones europeas, a principios del siglo XX. Pero esta realidad es equívoca. La homogeneidad de lengua y de cultura en Gran Bretaña, Francia o España está lejos de ser completa. Muchas nacionalidades, definidas por una lengua, un modo de vida o una cultura, no poseen, a mediados del siglo XX, un Estado que les pertenezca como propio. En los Estados nacionales, soberanos en derecho, la vida de los ciudadanos y las decisiones de los gobernantes están afectadas por los acontecimientos exteriores. Para hablar en el lenguaje de A. Toynbee, la nación no constituye un campo inteligible de estudios. El devenir de Francia no se separa del de Inglaterra o Alemania, no es la expresión de un alma única o, al menos, ésta se revela progresivamente en el diálogo y el intercambio. En términos abstractos, se plantean, a propósito de las unidades históricas, tres preguntas relativas a su grado de *independencia*, de *coherencia*, de *originalidad*. Las dos últimas interesan sobre todo a las unidades del tipo nacional, la primera tiene un alcance decisivo cuando se conviene en los campos inteligibles de Toynbee.

A estas tres preguntas O. Spengler responde positivamente. Cada cultura sería comparable a un organismo, que se desarrolla según la ley, y va inexorablemente hacia su fin, encerrado en sí mismo, incapaz de recibir nada de afuera que modifique su esencia; cada una expresaría su alma, incomparable a toda otra, desde su nacimiento hasta su muerte, en sus obras múltiples. Estas afirmaciones sobrepasan de lejos a los hechos. La asimilación de las culturas a un organismo, a menos que se reduzca a una vaga comparación, se basa en una mala metafísica. Señalar la originalidad, en cada cultura, de las ciencias incluso matemáticas y desconocer radicalmente la acumulación o el progreso de los conocimientos, equivale a despreciar hechos evidentes. La negación de la influencia que las culturas ejercen unas sobre otras, es completamente arbitraria, cuando los préstamos de útiles, de ideas, de instituciones, no admiten discusión. Tomada al pie de la letra, la tesis central del libro se niega a sí misma: haría imposible la tentativa que la invoca.

Arnold Toynbee matiza las respuestas a las tres cuestiones. Al comienzo del *Estudio de la Historia*, las civilizaciones se dan como campos inteligibles, a diferencia de las naciones. A medida que avanza la obra, los contactos entre las civilizaciones se descubren de tal suerte que, finalmente, la distinción entre naciones y civilizaciones, al menos para la autonomía de desarrollo, parece de grado antes que de naturaleza. La coherencia interna de las civilizaciones resulta afirmada más bien que demostrada. Toynbee repite de buen grado que los diversos elementos de una civilización concuerdan entre sí y que no podría modificarse uno sin afectar a los otros. Pero lo que demuestra es la interdependencia más bien que la armonía. En cada época, una civilización retiene elementos tomados del pasado y no contemporáneos del espíritu actual. Una civilización recoge instituciones u obras creadas por otras. ¿Dónde se sitúa la frontera entre las civilización antigua y la del cristianismo occidental o del cristianismo oriental? ¿Cuáles son los lazos entre el cristianismo y la era técnica?

Toynbee tiene dificultad en deducir la coherencia interna de las civilizaciones, porque no se explica claramente acerca de la singularidad de cada una de ellas. ¿En qué consiste de hecho?; ¿qué define la originalidad de las civilizaciones? Según los textos, habría que responder: la religión. En ciertos casos,no se advierte esta religión singular: ¿qué creencias trascendentales han distinguido al Japón y lo han hecho diferente de China? Cuando se la advierte claramente,

por ejemplo en las dos civilizaciones europeas del cristianismo occidental y del cristianismo oriental, Toynbee nunca llega a deducir el espíritu único de la fe y, a partir de éste, los rasgos singulares del ser o del destino del individuo histórico. No se sabe si la primacía aparente de la religión es de orden causal o traduce la jerarquía de valores establecida por el intérprete entre las diversas actividades humanas. Cuando, en el último volumen de su obra, Toynbee sugiere, en el horizonte de la historia, una fusión de las civilizaciones y una Iglesia universal, el discípulo de Spengler se transforma en el descendiente de Bossuet.

En cuanto se evitan los dos postulados metafísicos de Spengler — la metafísica organicista de las culturas, la negación dogmática de la universalidad del espíritu y de la verdad— dejan de subsistir obstáculos en el camino de la unidad humana. Autonomía de desarrollo, coherencia interna, originalidad de las civilizaciones, subsisten, esbozadas en los hechos, pero no hasta el punto de revelar una significación unívoca. Las civilizaciones no difieren en naturaleza de los otros individuos históricos, son más autónomas y probablemente menos coherentes que los conjuntos de dimensiones inferiores; son más que una yuxtaposición y menos que una totalidad.

Esta conclusión negativa se identifica con una proposición que hubiera podido afirmarse directamente. Pasa en la historia como en la existencia individual: no presenta unidad empíricamente observable, ni real, ni significativa. Los actos de los individuos se insertan en innumerables conjuntos. Nuestros pensamientos, muy lejos de estar cerrados sobre sí mismos, contienen la herencia de los siglos. De un extremo al otro de una existencia, se conserva un estilo único, irreemplazable, más fácil de captar intuitivamente que de definir. Las biografías, al relacionar los acontecimientos con la persona, sugieren la relativa constancia de un carácter o, en términos más neutros, de un modo de reacción, y crean la impresión estética de una unidad, así como los psicólogos o los psicoanalistas sugieren la unidad equívoca de un destino que cada cual se ha hecho tanto como lo ha sufrido. Que el pequeño burgués de Aix haya sido también el pintor Cézanne, es un hecho de experiencia; la unidad del hombre y del artista no es ilusoria, es casi indescifrable.

Los elementos de una historia colectiva están aunque en menor grado, ligados los unos a los otros, a la manera de los episodios de un destino individual. Se comprende a una colectividad a partir de su

infraestructura: desde la organización del trabajo hasta el edificio de las creencias, el camino de la comprensión no encuentra quizás obstáculos insuperables; tampoco descubre, entre un momento y otro, una consecuencia necesaria.

En otros términos, la unidad de sentido no se concibe fuera de la determinación de los valores o de la jerarquía de las actividades humanas. Los marxistas que imaginan que el "factor económico" proporciona esa unificación, mezclan confusamente un primado causal y un primado de interés, invocan implícitamente a éste cada vez que se les muestran los límites de aquél. Spengler imagina esta unidad de significación; sólo la hace verosímil por medio de una metafísica biológica. Toynbee, en fin, pretende hallar, por el camino del empirismo, el equivalente de la doctrina spengleriana: de hecho, la autonomía, la coherencia, la originalidad de las civilizaciones se disuelven lentamente en el curso de la investigación. Si la historia que traza guarda finalmente una cierta estructura, es porque el filósofo ha sustituido poco a poco al historiador, y porque la dialéctica de los imperios y de las Iglesias, ciudad terrestre y ciudad de Dios, orienta y organiza el relato.

Para la mirada de Dios, cada existencia presenta, en efecto, una unidad de significación, puesto que todo, es decir, lo único que importa, está en juego en el diálogo entre la criatura y el creador, en el drama en que se juega la salvación de un alma. El psicoanálisis existencial postula una unidad análoga en la elección que cada conciencia hace de sí misma: la unidad no es la de *un* acto —la conciencia queda siempre libre de reasumirse— es la de la significación que reviste la existencia entera, repensada por el observador refiriéndose a un problema único, equivalente, en una filosofía atea, al problema de la salvación. La aventura de los hombres a través del tiempo tiene *un* sentido en la medida en que todos juntos buscan colectivamente realizar su salvación.

La lógica encuentra lo que la sucesión de las doctrinas sugiere: las filosofías de la historia son la secularización de las teologías.

DEL FIN DE LA HISTORIA

Las ciencias sociales cumplen el primer paso de la filosofía: sustituir a los hechos en bruto, a los actos innúmeros que se ofrecen a la observación directa o en los documentos, un aspecto de la realidad,

definido por un problema, también constitutivo de una cierta actividad; económica es la conducta que, en lucha con la naturaleza, tiende a asegurar a la colectividad los medios de subsistencia y a superar la pobreza esencial; política, la conducta que tiende a la formación de la colectividad, que se esfuerza por organizar la vida de los hombres en común y, por consiguiente, en fijar las reglas de colaboración y de comando.

Una distinción tal, no es real. Toda actividad que tiende a crear o acrecentar los recursos del grupo comporta una política, pues exige la cooperación de los individuos. Asimismo, un orden político comporta un aspecto económico, pues reparte los bienes entre los miembros de la colectividad y se armoniza con un modo de trabajo en común.

Las fórmulas que las filosofías de la historia han puesto de moda: dominio de los hombres sobre la naturaleza y reconciliación de los hombres entre sí, remiten a los problemas originales de la economía y de la política. Definido en términos políticos y económicos, "el Estado privilegiado que da el sentido del conjunto" se confundiría con la solución radical del problema de la comunidad o incluso con el fin de la historia.

Las sociedades nunca son racionales en el sentido en que la técnica, deducida de la ciencia, es racional. La *cultura* da a las conductas sociales, a las instituciones —familia, trabajo, repartición del poder y del prestigio— formas innumerables, solidarias de creencias metafísicas o de costumbres sancionadas por la tradición. La distinción entre las especies de fenómenos es introducida, en las sociedades más simples, por la filosofía del observador, pero está virtualmente dada, pues la familia siempre está sometida a reglas complejas y estrictas, las costumbres cotidianas nunca quedan abandonadas a lo arbitrario, la jerarquía está siempre confirmada por una concepción del mundo.

Al nivel de las costumbres, la diversidad se impone como un hecho de experiencia y no se advierte cómo habría de definirse un *Estado privilegiado*. Las formas múltiples de la familia no condenan la idea del derecho natural: obligan a situarlo en un nivel de abstracción tal que la diversidad, empíricamente observada, aparezca normal. El término último de la historia no sería un estatuto, concretamente definido, de la familia, sino una diversidad que no contradijera las reglas, inseparables de la humanidad esencial del hombre.

Las creencias relativas a las plantas, a los animales y a los dioses,

tanto como la estructura de la familia y del Estado, ejercen influencia sobre las fuerzas y las relaciones de producción. El *Estado privilegiado* que marcaría el fin de la aventura económica debería estar despojado de todos los rasgos "culturales", de todo cuanto lo liga a una colectividad particular. Asimismo, la fe, verdadera universalmente, se expresa en un lenguaje histórico y se mezcla con elementos accidentales.

¿En qué consistiría ese *Estado privilegiado* y cómo podría diferir de los valores abstractos, que invisten las instituciones, pero no representan un orden institucional determinado?

El hecho nuevo que ha incitado a retomar, en una acepción racional, la noción teológica del fin de la historia, es el progreso técnico. No todos los filósofos evocan, a la manera de Trotsky, el momento próximo en que la abundancia reinará hasta el punto de que el problema de la distribución se reglará por sí mismo, bastando la buena educación y la certidumbre del mañana para limitar lo que cada uno aparte; pero todos deben imaginar que el desarrollo de la ciencia y de los medios de producción cambiará uno de los datos esenciales de la existencia: la riqueza colectiva permitirá dar a unos sin quitar a otros. La pobreza del mayor número no será condición del refinamiento de algunos. La humanidad comprensiva de los mejores, no impedirá la extensión a todos de la humanidad.

La abundancia no es impensable o absurda. El progreso económico, tal como se lo observa en los últimos dos o tres siglos, se mide aproximadamente por el acrecentamiento de la productividad. En una hora de trabajo, el obrero produce una cantidad creciente de bienes. Este progreso es más rápido en el sector secundario (industria), menos rápido en el sector terciario (transportes, comercio, servicios). En el sector primario, parece llamado a moderarse a partir de un cierto punto, si se admite, al menos que la ley del rendimiento decreciente actúa en la agricultura. La abundancia exige entonces una limitación del volumen de la población. Admitamos una población estacionaria, una producción agrícola que responda a todas las necesidades: la abundancia exigiría también que todos los deseos de productos manufacturados quedaran satisfechos. Muchos se sentirán tentados de responder que estos deseos son, por naturaleza, ilimitados. Pero supongamos que se equivoquen y que pueda alcanzarse la saturación de las necesidades secundarias. En este caso, la noción de deseos, por naturaleza ilimitados, debería quedar reservada

al terciario: en este último sector, ¿cómo podrían saturarse los deseos, puesto que comprenden el de ocio?

Aun multiplicando las hipótesis —población estacionaria, saturación de las necesidades secundarias— la maldición del trabajo no quedaría disipada. Habría que compartir el trabajo indispensable y repartir equitativamente los ingresos que, frente a los objetos de lujo, seguirían siendo desiguales.

Volvamos a la tierra y al presente. La saturación de las necesidades primarias y de una parte importante de las necesidades secundarias no se ha dado en ninguna sociedad históricamente conocida. Este objetivo no supera el horizonte histórico de los Estados Unidos. Éstos disponen, es cierto, de una superficie cultivable por habitante más grande que los otros países: la subpoblación facilita allí la proximidad de una relativa abundancia. La experiencia norteamericana permite dar una dimensión probable a las anticipaciones.

Salvo inventos que al presente serían revolucionarios, o catástrofes atómicas, el progreso técnico promete asegurar a todos condiciones de vida decente y, por lo tanto, la posibilidad de participar en la cultura. Que "fabriquen" los químicos el alimento y los físicos las materias primas sucedáneas, que los dispositivos electrónicos reemplacen a los contralores en las máquinas: no dejará de agradecerse tal enriquecimiento. De los progresos realizados en las fábricas, conviene deducir las servidumbres y los servicios de la sociedad industrial: tal como se lo observa en el siglo XX, el progreso económico, en los países avanzados, suscita proporcionalmente más empleados que obreros. Una sociedad de empleados no se reconcilia necesariamente consigo misma.

El estado estacionario que evocan algunos sociólogos, traduce aproximadamente el término último del progreso económico, tal como puede imaginárselo según la experiencia actual. No modificaría la esencia del "problema económico" planteado a las colectividades: necesidad de sustraer a los trabajadores una fracción del producto de su trabajo para invertirlo, necesidad de repartir empleos desigualmente interesantes y remunerados, necesidad de mantener una estricta disciplina y de obtener el respeto de la jerarquía técnico-burocrática. Llevando aún más lejos la utopía, puede concebirse que el trabajo manual no sea impuesto solamente a una minoría, sino que

[2] Jean Fourastié.

cada uno pase una parte de su jornada o de su vida en las fábricas. Sobrepasamos así los límites del horizonte histórico sin superar el de las posibilidades humanas. Aun en esta hipótesis extrema, algunas de las exigencias a que está hoy sometida la vida económica resultarían atenuadas (en el Estado estacionario, no se trataría ya de acelerar el acrecentamiento de la productividad, sino solamente de mantener el nivel alcanzado), pero ninguna sería eliminada.

A diferencia de lo que ocurriría en un régimen de abundancia absoluta, el "problema económico" no quedaría radicalmente resuelto. Los ingresos se repartirían en moneda en lugar de retirar los bienes del montón; la remuneración tendría en cuenta las necesidades, pero seguiría siendo precisa una cierta prima de rendimiento; no se le negaría a nadie una formación técnico-intelectual, pero subsistiría la desigualdad entre los individuos según sus dotes y el empleo que recibieron en la colectividad.

El Estado estacionario no aportaría la solución radical del "problema político", que se reduce a la conciliación entre la igualdad de los hombres en tanto que hombres y la desigualdad de sus funciones en la colectividad. Desde luego, la tarea esencial no diferiría de lo que es hoy: obtener del inferior que reconozca al superior sin sufrir apremio ni alienar su dignidad. La atenuación de la rivalidad entre los individuos y los grupos por la repartición del ingreso nacional contribuiría a despojar de asperezas la batalla. Aun así, la experiencia incita a mantener reservas: las reivindicaciones de los semirricos con frecuencia son las más ardientes. Se baten por el lujo, por el poder o por las ideas, con tanta pasión como por el dinero. Es posible conciliar los intereses, pero no las filosofías.

Si se supone asegurada la subsistencia de todos y de cada uno, las colectividades no parecerán ya empresas de explotación, siempre amenazadas por sus rivales. Las desigualdades de nivel de vida entre las naciones, hecho decisivo del siglo XX, se habrán borrado. ¿Pero se arrancarán también los postes fronterizos? ¿Se sentirán hermanos los pueblos? Hay que proponerse, como segunda hipótesis, una humanidad que ya no esté dividida en naciones soberanas sino pacíficas, gracias a la extinción de los Estados o al advenimiento de un imperio universal. Esta hipótesis no surge de la primera, de la abundancia relativa o absoluta. Las querellas de las tribus, de las naciones o de los imperios han sido ligadas, de múltiples maneras, a las de las clases, pero no han sido simple expresión de éstas. Los odios de razas

sobrevivirán a las distinciones de clases. Las colectividades no dejarán de chocar cuando sean indiferentes a la esperanza de botín. El deseo de poder no es menos original que el de riqueza.

Se *concibe* la "solución radical" del problema político como la solución radical del problema económico. Puede incluso encontrarse un equivalente de la distinción entre "el Estado estacionario" y "la abundancia absoluta". En el Estado estacionario político, en el interior de las colectividades, todos participarán en la ciudad, los gobernantes comandarán sin recurrir a la fuerza, y los gobernados obedecerán sin experimentar humillación. Entre las colectividades, la paz desvalorizará las fronteras y garantizará los derechos de los individuos. A la abundancia absoluta responderá la universalidad del Estado y la homogeneidad de los ciudadanos, conceptos que no son contradictorios, pro que se sitúan más allá del horizonte histório. Suponen un cambio fundamental de los datos de la vida en común.

El progreso técnico depende del desarrollo de la ciencia, es decir, de la razón aplicada al descubrimiento de la naturaleza. No acarrearía la abundancia relativa si no se agregara, con el pensamiento, la constancia de la población, lo que implica el dominio de la razón sobre el instinto. No garantizaría la paz entre los individuos, ni entre las clases, ni entre las naciones, si no se imaginara el reconocimiento mutuo de los hombres en su esencia común y su diversidad social, en otras palabras, el dominio de la razón, en todos y cada uno, sobre la tentación de la rebeldía y de la violencia. La humanidad, en esta tierra, no podría reconciliarse consigo misma en tanto que el lujo de algunos insulta la pobreza de casi todos. Pero el acrecentamiento de los recursos y la reducción de las desigualdades dejan a los hombres y a las sociedades semejantes a sí mismos, aquéllos inestables, éstas jerárquicas. La victoria sobre la naturaleza permite, pero no determina, el reino de la razón sobre las pasiones.

Así definido, el concepto de fin de la historia no se confunde con un ideal abstracto (libertad, igualdad) ni con un orden concreto.

Las costumbres, en el amplio sentido de esta expresión, no plantean problema ni comportan solución. Un régimen, cualquiera sea, estará siempre marcado por las contingencias históricas. Entre la abstracción de los valores aislados y formales y los caracteres singulares de cada colectividad, el concepto de fin de la historia ayuda a precisar las condiciones en que se llegarán a satisfacer simultáneamente las exigencias múltiples que formulamos respecto a la sociedad. El fin de

la historia es una idea de la Razón, caracteriza no al hombre individual, sino al esfuerzo de los hombres agrupados a través del tiempo. Es el "proyecto" de la humanidad, en cuanto ésta se quiere razonable.

HISTORIA Y FANATISMO

Siguiendo las etapas de la interpretación histórica, hemos llegado al concepto de fin de la historia (o de la prehistoria), de que expresiones como "Estado privilegiado que da el sentido del conjunto", son el equivalente más o menos formalizado. El análisis precedente nos permite profundizar la crítica, que ya habíamos esbozado en el capítulo anterior, de la filosofía de los hombres de fe y de los hombres de Iglesia.

Puede *concebirse* la solución radical del problema de la vida en común, téngase o no por posible su realización. Pero es permanente la tentación de sustituir el concepto de contradicciones resueltas, ya sea por una fórmula abstracta —igualdad, fraternidad—, o por una realidad singular y prosaica.

Merleau-Ponty, como hemos visto, comete alternativamente ambos errores. Librada a sí misma, la idea de reconocimiento se halla tan vacía como la libertad y fraternidad, a menos que no exija la homogeneidad social entre los que se reconocen: en tal caso, sería imposible el reconocimiento entre soldados y oficiales, obreros y *managers*, y la sociedad, en tanto que tal, inhumana.

Para dar un contenido a la noción de reconocimiento, el mismo autor recurre [3] a criterios que son demasiado concretos unos (propiedad pública) y otros indeterminados (espontaneidad de las masas, internacionalismo).

En la filosofía stalinista, "el Estado privilegiado" o "final" no se disuelve en un ideal: se degrada en un acontecimiento prosaico. Desde el punto de vista ortodoxo, en cuanto un partido comunista se ha apoderado del poder, se verifica la ruptura y se está en camino de la sociedad sin clases. De hecho, nada queda arreglado y las mismas necesidades de acumulación, de remuneraciones desiguales, de incitación al esfuerzo, de disciplina de trabajo, subsisten después de la revolución. Pero, para el ortodoxo, todas estas servidumbres de la

[3] Cf. *Humanisme et terreur*, págs. 145 y sigs. (trad. cit., págs. 171 y sigs.)

civilización industrial han cambiado de sentido, puesto que el proletariado impera y se edifica el socialismo.

Al haber confundido un ideal o un episodio con un objetivo, a la vez próximo y sagrado, hombres de Iglesia y hombres de fe rechazan, con indiferencia o con desprecio, las reglas de cordura que los hombres de Estado han elaborado a fin de hacer útiles a la colectividad el egoísmo y las pasiones de los individuos. Limitación de los poderes, equilibrio de las fuerzas, garantías de la justicia; abaten con serenidad sonámbula la obra de la civilización política, lentamente edificada en el curso de las edades y siempre inconclusa. Consienten en un Estado absoluto, pretendidamente al servicio de la Revolución, se desinteresan por la pluralidad de los partidos y la autonomía de las organizaciones obreras. No se indignan porque los abogados abruman a sus clientes, o porque los acusados confiesen crímenes imaginarios. ¿No está orientada la justicia revolucionaria hacia la "solución radical del problema de la coexistencia", mientras que la "justicia liberal" aplica leyes injustas?

Quien se mueve en la historia sin conocer su última palabra duda a veces ante una empresa deseable cuyo costo sea demasiado elevado. Hombres de Iglesia y hombres de fe ignoran estos escrúpulos. El fin sublime excusa los medios horribles. Moralista contra el presente, el revolucionario es cínico en la acción, se indigna contra las brutalidades policíacas, los ritmos de producción inhumanos, la severidad de los tribunales burgueses, la ejecución de detenidos cuya culpabilidad no está demostrada hasta el punto de eliminar todas las dudas. Nada, fuera de una "humanización" total, apaciguará su sed de justicia. Pero, en cuanto decida adherir a un partido tan despiadado como él mismo contra el desorden establecido, empezará a perdonar, en nombre de la Revolución, todo cuanto infatigablemente denunciaba.

El mito revolucionario tiende un puente entre la intransigencia moral y el terrorismo.

Nada más trivial que este doble juego del rigor y la indulgencia, del que la idolatría de la historia es, en nuestra época, la puesta en forma, si no el origen intelectual. So pretexto de alcanzar el sentido de la historia, se desconocen las servidumbres del pensamiento y de la acción.

La pluralidad de los sentidos que atribuimos a un acto revela no la incapacidad, sino los límites de nuestro saber y la complejidad de lo

real. Explorando un mundo por esencia equívoco, es como se tiene oportunidad de alcanzar la verdad.

El conocimiento no es inacabado porque nos falle la omnisciencia, sino porque la riqueza de significaciones está inscripta en el objeto.

La pluralidad de los valores a que debemos referirnos para juzgar un orden social, no requiere una elección radical. Se abandonan las costumbres a la pura diversidad. Se reivindica una validez universal para los ideales. Los sistemas económicos o políticos se sitúan entre aquéllas y éstos. No son indefinidamente variados como las costumbres, ni están sustraídos al devenir como los principios de un derecho humano. Niegan el consentimiento al escepticismo anárquico —todas las sociedades son igualmente detestables y cada cual se decide finalmente según su humor—; condenan también la pretensión de detentar el secreto único de la sociedad humana.

Podemos concebir una solución del "problema económico" y del "problema político" porque alcanzamos a precisar los datos constantes de uno y otro. Pero esta constancia no permite imaginar que se salte nunca repentinamente del orden de la necesidad al de la libertad.

El fin de la historia, según la religión revelada, puede resultar de una conversión de las almas o de un decreto de Dios. La abundancia relativa o absoltuta, la pacificación de las relaciones entre las colectividades, la sumisión voluntaria de los gobernados a los gobernantes, no escapan a una definición. Se confrontan las realidades ofrecidas a nuestra vista con ese término último cuando se mide la distancia entre lo que es y lo que debería ser. Gracias a esta confrontación, se tiene oportunidad de elegir razonablemente, pero a condición de no asimilar nunca el objeto de nuestra elección histórica a la idea de la solución radical.

Esta idea juzga a las ideologías, cínicas o naturalistas, que consideran al hombre un animal y enseñan a tratarlo como tal. Autoriza a condenar las instituciones que, de por sí, niegan la humanidad de los hombres. Nunca permite decir cuál debe ser, concretamente, el orden social en determinada época, ni cuál debe ser nuestro compromiso en un instante dado.

La historicidad esencial de las elecciones políticas no se funda en el rechazo del derecho natural; ni en la oposición de los hechos y los valores; ni en la extrañeza, de unas para otras, entre las grandes civilizaciones; ni en la imposibilidad de dialogar con quien rehusa la dis-

cusión. Admitamos principios de derecho superiores al curso de la historia, apartemos del diálogo al interlocutor que desea el poder y se burla cuando se lo toma en flagrante delito de contradicción; ignoremos el alma singular de las culturas, incapaces de comunicarse. La elección política no dejaría de ser por ello inseparable de circunstancias particulares, razonable a veces, pero nunca demostrada, nunca de naturaleza igual a las verdades científicas o a los imperativos morales.

La imposibilidad de una prueba reside en las leyes ingratas de la existencia social y en la pluralidad de los valores. Hay que incitar al esfuerzo a fin de acrecentar la producción; hay que edificar un Poder para forzar a la cooperación a los individuos querellosos; esas necesidades ineluctables marcan el desvío entre la historia que vivimos y el fin de la historia que concebimos. No es que el trabajo o la obediencia sean, en tanto que tales, contrarios al destino humano, pero llegan a serlo si nacen del apremio. Ahora bien, la violencia no ha dejado de reclamar su parte en ninguna sociedad, en ninguna época. En tal sentido, la política ha sido siempre el mal menor, y continuará siéndolo mientras los hombres sean lo que son.

Se considera optimismo lo que con mucha frecuencia es el efecto de un error intelectual. Puede preferirse razonablemente la planificación al mercado: quien espera la abundancia de la planificación se equivoca acerca de la eficacia de los funcionarios y de los recursos disponibles. No es absurdo preferir la autoridad de un partido único a la lentitud de las deliberaciones parlamentarias: quien cuenta con la dictadura del proletariado para cumplir la libertad, se equivoca acerca de las reacciones de los hombres y desconoce las consecuencias inevitables de la concentración del poder en pocas manos. Es posible transformar a los escritores en ingenieros de almas y poner a los artistas al servicio de la propaganda; quien se asombre de que los filósofos prisioneros del materialismo dialéctico, o los novelistas vasallos del realismo socialista, carezcan de genio, se equivoca, respecto a la esencia de la creación. Nunca han regido los amos del Estado el sentido específico de las grandes obras. Los idólatras de la historia multiplican las devastaciones, no porque estén animados de buenos o malos sentimientos, sino porque tienen ideas falsas.

La realidad humana en devenir tiene una estructura, los actos se insertan en conjunto, los individuos están ligados a regímenes, las ideas se organizan en doctrina. No cabría prestar a la conducta de los

otros o a sus pensamientos un significado arbitrariamente inferido de *nuestra* lectura de los acontecimientos. La última palabra nunca está dicha y no ha de juzgarse a los adversarios como si nuestra causa se confundiera con la verdad última.

El verdadero conocimiento del pasado nos recuerda el deber de tolerancia: la falsa filosofía de la historia propaga el fanatismo.

¿Qué significa pues, en último análisis, la cuestión tantas veces planteada, de si la historia tiene un sentido? En una primera acepción, halla una respuesta inmediata. La historia es inteligible como los actos y las obras de los hombres, en tanto que en aquélla se descubre un modo común de pensar y de reaccionar.

En una segunda acepción, la historia es también, con toda evidencia, significativa. Se comprende un acontecimiento por su ubicación en un conjunto, una obra deducienco ya sea la inspiración del creador o el alcance de su creación para el espectador próximo o lejano. Los sentidos son múltiples como las orientaciones de la curiosidad, como las dimensiones de la realidad. La verdadera cuestión se refiere, en el fondo, a lo singular. Cada momento de la historia tiene *varios* sentidos, ¿puede la historia entera tener sólo *uno*?

La pluralidad que habría que superar es triple: la de las civilizaciones, la de los regímenes, la de las actividades (arte, ciencia, religión).

La pluralidad de las civilizaciones quedaría superada el día en que todos los hombres pertenecieran a una única e inmensa sociedad; la pluralidad de los regímenes, el día en que se organizara el orden colectivo según el "proyecto" de la Humanidad; la pluralidad de las actividades, en fin, cuando una filosofía universalmente válida hubiera fijado el destino del hombre.

¿Se edificará finalmente un Estado universal, conforme a las exigencias permanentes de los hombres? El interrogante alcanza a los acontecimientos por venir y no podemos responder dogmáticamente sí ni no. Para que el devenir *político* tenga *un* sentido basta con que la Humanidad tenga una vocación, con que las sociedades, muy lejos de sucederse extrañas las unas a las otras, parezcan las sucesivas etapas de una búsqueda.

¿Resolverá ese Estado universal el misterio de la Historia? Sí, a los ojos de quienes no ven más objetivo que la explotación racional del planeta. No, a los ojos de quienes se niegan a confundir la existencia de la Ciudad con la salvación del alma. Cualquiera sea la respuesta, la formula la filosofía y no el conocimiento del pasado.

La Historia tiene, en último análisis, el sentido que le atribuya nuestra filosofía; *museo imaginario* si el hombre, constructor de monumentos, se agota en la creación de formas y de imágenes, imprevisibles, sublimes; *progreso* si la exploración indefinida de la naturaleza es lo único que eleva al humano por sobre la animalidad. El sentido dado por la filosofía a la aventura histórica determina la estructura del devenir esencial, no determina el porvenir.

El filósofo, no el historiador, sabe lo que el hombre busca. El historiador, no el filósofo, nos enseña lo que el hombre ha encontrado, lo que, mañana quizás, ha de encontrar.

CAPÍTULO VI

LA ILUSIÓN DE LA NECESIDAD

"La historia no tiene un sentido sino en la existencia de una especie lógica de la coexistencia humana, que no torna imposible ninguna aventura, pero que al menos, como por una selección natural, elimina a la larga las que se desvían de su relación con las exigencias permanentes de los hombres". [6]

Hemos evitado hasta el presente la cuestión del determinismo o la previsión, que se confunde con la del sentido último: suponiendo que se haya definido la existencia conforme a las exigencias permanentes de los hombres, ¿se tiene derecho a proclamar necesaria su realización?

Puede admitirse sin absurdo que el porvenir sea previsible, fijado de antemano, y, no obstante, contrario a las "exigencias permanentes de los hombres". También se concibe que sepamos lo que deberían ser las relaciones entre los hombres, sin poder afirmar o negar que los acontecimientos eliminarán por sí mismos "las aventuras que se desvían".

La doble acepción de la palabra *sentido* contribuye a la confusión, pues se busca o bien la *dirección* en que evolucionan las sociedades, o bien el *Estado privilegiado* que cumplirá nuestro ideal. Las teologías secularizadas de la historia postulan el acuerdo entre esta evolución y nuestro ideal. Deben su fortuna a este postulado, por desatinado que sea.

¿Vuelve a hallarse mediante la observación el equivalente de la Astucia de la Razón que se sirve de las pasiones humanas para alcanzar su fin? ¿Tiende irresistiblemente al determinismo de los intereses o de las fuerzas económicas hacia un término racional?

[1] Merleau-Ponty, *op. cit.*, pag. 166, (trad. cit, pág. 189).

DETERMINISMO ALEATORIO

Retomemos los ejemplos que citábamos en el capítulo precedente. César franqueó el Rubicón, los ministros austríacos enviaron un ultimátum a Belgrado, Hitler dio orden de desencadenar la operación "Barbarroja": cada uno de estos actos es inteligible, respecto al proyecto del actor y a la situación en que se encontraba. La explicación corriente, tal como se la inserta en el relato, deduce los motivos y los móviles, las circunstancias que sugerían o imponían la decisión. A veces el historiador tiende a hablar de causas, cuando aclara el acontecimiento por la intención del personaje responsable o por la coyuntura. Más valdría hablar en términos de comprensión.

Nada impide plantearse otra cuestión. La decisión de César, la de los ministros austríacos, la de Hitler, ¿no hubieran podido ser distintas de lo que fueron? No se trata de cuestionar el principio del determinismo. La afirmación: el estado del mundo en el instante A no permitiría que el instante B fuera distinto de lo que ha sido, resulta exterior al problema propiamente histórico. ¿Estaban implicadas las decisiones de César, de los ministros austríacos, de Hitler, en las circunstancias? Si otros hombres en su lugar hubieran actuado diferentemente, ¿no se sigue que el curso de los acontecimientos hubiera podido ser distinto? ¿Puede demostrarse que las consecuencias de las decisiones adoptadas por los ministros o por Hitler, son limitadas en el tiempo, de tal suerte que, finalmente, "todo hubiera resultado igual"? Si la guerra de 1914 hubiera estallado cinco o diez años más tarde, ¿hubiera tenido la misma conclusión ¿Hubiera triunfado la Revolución en Rusia bajo la dirección de Lenin y de Trotsky?

Hemos formulado estas observaciones en forma negativa (no puede demostrarse que...). Podría formularse la misma idea en términos positivos. Un acontecimiento, en tanto que resulta de la acción de *un* hombre, lo expresa al mismo tiempo que a la coyuntura. La psicología del actor refleja a formación recibida, la influencia del medio; pero la decisión, adoptada en un momento dado, no ha sido el efecto *necesario* de la formación o del medio. Así como el arribo de este hombre al puesto en que su conducta afecta a la sociedad entera tampoco ha sido rigurosamente determinado por la situación, una serie indefinida reconoce por origen una iniciativa individual.

La historia política, la de las guerras y los Estados, no es inteligible

ni accidental. No hay mayor dificultad en comprender una batalla que en comprender las instituciones militares o los modos de producción. Los historiadores nunca han imputado únicamente a la fortuna la grandeza y la decadencia de los pueblos. Pero las derrotas militares no siempre prueban la corrupción de los imperios: la invasión extranjera ha destruido civilizaciones florecientes. No hay proporcionalidad entre la causa y el efecto. Los acontecimientos sólo descubren un determinismo aleatorio, ligado no tanto a la imperfección de nuestro saber como a la estructura del mundo humano.

Cada vez que se sitúa un acto con relación a una situación, debe reservarse un margen de indeterminación. Si se considera un largo período y una civilización global, el margen de indeterminación se confunde con la capacidad humana de elegir, querer, crear. El medio lanza un desafío y las sociedades humanas afirman o no la fuerza de recogerlo. La metafísica del impulso vital, de los individuos o las colectividades, se limita a traducir en un concepto o una imagen aquello que comprobamos. Se explica el destino de una sociedad por las virtudes singulares del grupo humano. Si tratamos de medir la determinación de ese destino, nos preguntamos cuál es la probabilidad de que las aptitudes, necesarias para el éxito de la respuesta, vuelvan a manifestarse frente al mismo desafío. Una civilización que nace del encuentro entre un medio y una voluntad, es comparable a una tirada feliz: raros fueron los casos en que el medio abandonaba su oportunidad al hombre y éste fuera capaz de aprovechar la oportunidad ofrecida.

El aspecto probabilista de la explicación histórica llega a ser más visible si nos colocamos en un nivel menos elevado. La actitud de Luis XVI frente a la crisis financiera y a los Estados generales; la actitud de Hitler, en 1940, frente a Gran Bretaña que continuaba la guerra y a la U.R.S.S. misteriosa y temible, no estaba fijada de antemano por la coyuntura. Otro rey hubiera podido hacer frente, emplear sus tropas contra los motines parisienses; otro jefe de guerra hubiera mantenido, durante varios años, la no beligerancia en el Este, multiplicando los esfuerzos para obligar a los occidentales a la paz. Ni la conducta, de Luis XVI, ni la de Hitler son ininteligibles. Una y otra se originan en la manera de pensar propia del descendiente de una vieja monarquía o del demagogo llegado al poder supremo. Pero basta, y nadie puede negarlo, con que un rey dotado de diferente carácter por los azares de la herencia, hubiera sido capaz de actuar de

otra manera, para que las desiciones de Luis XVI, con relación a la situación, incluyan una parte de contingencia. Basta con que la estrategia finalmente resuelta por Hitler resulte de cálculos que, en otro dictador o en el mismo dictador diferentemente informado o influido, hubieran sido diferentes, para que el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial vuelva a cobrar su aspecto de surgimiento único, sorprendente.

El hombre que se encuentra llamado a tomar una decisión cargada de historia, expresa a la sociedad o a la época; pero la fortuna política o militar de este hombre nunca ha estado rigurosamente determinada por la estructura social, considerada en sus rasgos generales. La caída de la monarquía, la revolución, abrieron a un oficial bien dotado, de humilde nacimiento, una perspectiva sin límites. La carrera de Bonaparte es típica del tiempo en que vivió. Pero que el individuo que alcanzó la cima haya sido precisamente Napoleón Bonaparte, nadie hubiera podido preverlo. El hecho dependía de innumerables causas, positivas o permisivas, comparables a las causas innúmeras que hacen detener la bolilla en un número antes que en el otro. El ascenso de Napoleón al trono es un sorteo, entre otros concebibles, de la gran lotería de las revoluciones. Que Napoleón, dueño de Francia, haya conducido una política que expresa su personalidad única y no las inclinaciones comunes a todos los aventureros coronados, y las circunstancias múltiples que han servido a su ambición, parecen desarrollar consecuencias indefinidamente, por tanto tiempo, por lo menos, como Francia y Europa lleven, en sus instituciones, la marca de su genio.

Los hombres de acción se complacen en invocar su estrella, como si se sintieran juguetes de una Providencia, de un genio maligno o de la fuerza, anónima y misteriosa, llamada azar. Sienten que la acción racional se contenta con calcular las probabilidades.

El jefe en la guerra, el político, el especulador, el empresario, raramente tienen un conocimiento de la coyuntura que autorice la combinación rigurosa de medios en vista de un fin. Apuestan y no pueden dejar de apostar. La réplica del adversario nunca es enteramente previsible en el momento en que se establece el plan de batalla; los factores de que depende el éxito de una maniobra parlamentaria son demasiado numerosos para poder ser totalmente enumerados; el vendedor en la bolsa descuida la intervención de los poderes públicos o los acontecimientos políticos que modificarán la atmósfera de la pla-

za; el empresario que establece un programa de inversiones cuenta con una fase de expansión. Los caracteres estructurales de la acción humana —choque de voluntades, complejidad indescifrable de las coyunturas, fenómenos aberrantes, causas de desviaciones— no son ya desconocidos por las teorías sociológicas. ¿Cómo podría desdeñarlos la comprensión histórica? Cuando ésta se refiere al momento de la elección, para evocar las posibilidades, repite la deliberación de los actores, reconstituye los acontecimientos tal como han sido vividos, no como desarrollo de una necesidad, sino como surgimiento de lo real.

La probabilidad no es por lo tanto estrictamente objetiva: las decisiones se ciñen a la situación de que surgen; los grandes hombres "expresan" a su medio; las series nunca son radicalmente distintas. Es el espíritu humano el que no llega a descifrar las coyunturas o a agotar la enumeración de las causas. Pero los cálculos retrospectivos de probabilidad responden a los cálculos prospectivos de los actores. El mundo histórico esboza en sí la distinción de las series, la discriminación entre datos masivos (volumen de las poblaciones, medios de producción, oposición de las clases) e iniciativas de las personas, entre el desarrollo de una necesidad y los nudos de hechos donde el destino duda, las grandes fechas que marcan el fin o el comienzo de una edad, los accidentes que desvían el destino de una civilización. La estructura de la historia se parece a una estructura aleatoria lo suficientemente como para que se le aplique el mismo modo de pensamiento.

Estas consideraciones formales no intentan amplificar el papel de los grandes hombres o la responsabilidad de los accidentes. La negación dogmática de este papel o de esta responsabilidad es impensable: en cada caso, cabe preguntarse en qué medida el hombre elegido por la lotería política ha marcado con su sello el curso de su época, si una derrota ha consagrado o provocado la descomposición del Estado, si el acontecimiento ha reflejado o deformado la relación de fuerzas o el movimiento de las ideas. La respuesta nunca será blanco o negro, necesidad o accidente: la obra del héroe había sido preparada por la historia, aun cuando otro le hubiera asignado caracteres diferentes.

Los historiadores son propensos unas veces a reducir y otras a exagerar la importancia de las circunstancias imprevisibles o de los hechos casuales. Tal inclinación no puede ser considerada como una filisofía. Revela un prejuicio o una orientación de la curiosidad. No

se zanja filosóficamente un problema que depende de la experiencia y que no comporta una solución universalmente válida. ¿Por qué el margen de creación o de eficacia, dejado a los individuos y a los accidentes, sería, en todas las épocas y en todos los sectores, igualmente amplio o igualmente estrecho?

Los acontecimientos no dejan de ser inteligibles cuando se los refiere a las intenciones o a los sentimientos de un pequeño número, o de uno solo. Ya se atribuya una victoria al alcance superior de los cañones o al genio del general, la explicación no llega a ser ni más ni menos satisfactoria para el espíritu. Quizás como lo afirman determinados escritores militares, las armas y la organización de los combatientes cuentan en un 90% y el resto, virtudes morales de las tropas y talento del estratega, en un 10%. Se trata aquí de una cuestión de hecho, no de doctrina.

Se teme que la intervención de hechos parcelarios —iniciativas individuales o series casuales— borre la inteligibilidad del conjunto. Este temor está mal fundado. Que los hechos, en detalle, hubieran podido ser distintos de lo que han sido, no impide comprender el conjunto. Se hubiera comprendido la victoria de Napoleón "de no haber sido por Grouchy"; se hubiera comprendido una industrialización con la ayuda del capital extranjero bajo un régimen zarista, progresivamente liberal, apoyado en la clase de los campesinos propietarios, si no hubiera estallado la guerra de 1914, o si el partido bolchevique hubiera sido eliminado. Cualquiera sea la probabilidad que se atribuya retrospectivamente a esta hipótesis —en términos rigurosos, cualquiera sea la importancia de los datos que deben modificarse con el pensamiento a fin de hacer posible el curso de los acontecimientos que no se han producido— la historia efectiva sigue siendo inteligible. La victoria de Lenin fue quizá la salida inevitable de la guerra civil después del hundimiento del zarismo y la prosecución de la guerra por el gobierno provisorio. Inevitable en una coyuntura singular, la victoria de los bolcheviques no aportaba quizá lo que el pueblo ruso esperaba, o lo que hubiera permitido la edificación de una economía moderna con el menor costo.

El historiador que vuelve a trazar una aventura —la carrera de Napoleón entre 1798 y 1815, la de Hitler entre 1933 y 1945— hace inteligible el conjunto. No plantea el imperio de un determinismo global para cada instante. Se siente tentado por la investigación de las causas profundas de lo que finalmente ha sucedido. La tentativa impe-

rial de Napoleón fracasó porque la base francesa era demasiado estrecha, porque los medios de comunicación y de administración eran desproporcionados con una tal empresa, porque los ejércitos franceses despertaban el patriotismo de los pueblos por contraste entre las ideas que propagaban y el orden que imponían. La empresa de Hitler estaba condenada en cuanto provocó la coalición de la Unión Soviética y los Estados anglosajones. Tales explicaciones válidas, señalan las causas que hacían probable el fracaso final, pero no determinan de antemano el detalle y la duración de la aventura, ni excluyen los accidentes. Una disociación de la alianza anglo–austro–rusa hubiera salvado a Napoleón en 1813; una ruptura entre la Unión Soviética y los anglo–sajones hubiera salvado a la Alemania de Hitler, tal como Federico II se salvó por la disociación de la alianza austro–rusa. (Por múltiples razones, esas eventualidades eran improbables en 1813 y en 1944). Armas secretas, la puesta a punto de la bomba atómica, hubieran podido tratrocar el destino (también aquí, por otras razones, la eventualidad era improbable).

El encadenamiento de los hechos masivos, que se desprende a un cierto nivel por encima del caos de los acontecimientos y de los individuos, no excluye el papel de las personas o de la casualidad. La reconstitución inteligible del pasado se refiere a lo real, desdeña por principios los posibles y no se interroga sobre la necesidad. Si se plantea la cuestión de causalidad, la respuesta será siempre la misma: dadas ciertas circunstancias, la consecuencia, producida entre tanto, debía con una probabilidad más o menos grande, ocurrir. (Si, en el juego de la lotería uno de los números es mucho más ancho que los otros, saldrá más a menudo).

La interpretación determinista y la visión contingente del curso histórico son menos contradictorias que complementarias. Sólo se muestra la verdad parcial de la una otorgando su parte a la otra. ¿Por qué habría de negar el historiador retrospectivamente la autenticidad de los dramas que vivimos? El hombre, en la historia no se pregunta si es esclavo de su herencia o de su educación, sino si es capaz de dejar la huella de su paso sobre esta tierra. ¿Por qué imaginar, posteriormente, una fatalidad que los vivientes ignoran?

PREVISIONES TEÓRICAS

Los acontecimientos históricos son previsibles en la exacta medida en que son causalmente explicables. Futuro y pasado son homogéneos: las proporciones científicas no cambian de carácter según se apliquen al uno o al otro. ¿Por qué tantos historiadores se inclinan a considerar fatal el pasado e indeterminado el porvenir?

Lo más frecuentemente no cabría prever la decisión que adoptará un individuo, entre varias posibles, pero la definitivamente adoptada se hace inteligible relacionándola con las circunstancias, con los proyectos del actor, con las exigencias de la política o de la estrategia. La interpretación retrospectiva se formula como comprobación: "Las cosas han ocurrido así...", o como hipótesis: "Tal motivo ha estado en el origen de la conducta". No permite saber lo que sucederá mañana, salvo que sea suficientemente abstracta como para ser aplicable a otras coyunturas: si el acto ha resultado de una disposición permanente del individuo o del grupo, si ha sido impuesto por las circunstancias, la previsión se hace inmediatamente posible, porque la interpretación encubría implícitamente una relación causal.

Cuando esta relación aparece, se reintroduce la homogeneidad del pasado y del porvenir, aun cuando con frecuencia se halla disimulada por el lenguaje empleado. Como se conoce el resultado, no cabe duda en considerar un acontecimiento como efecto de *una* causa, olvidando que efecto y causa resultan de una selección y de un recorte. Se desdeñan los factores de desviación que hubieran podido intervenir, se da como consecuencia necesaria lo que sólo era válido con "todas las cosas por otra parte iguales". A partir de 1942 ó 1943, se preveía la derrota de Hitler, así como, mirando hacia atrás, se advertía su determinismo: los datos fundamentales de la situación hacían la resolución del conflicto previsible, porque era según la probabilidad, necesaria. Hubiera sido preciso un accidente —armas nuevas, disociación de la gran alianza— para que la guerra tomara otro curso.

Mirando hacia el porvenir, no nos atrevemos a explicar tales trastrueques.

Nunca llegaremos a prever el momento de las modalidades de una guerra particular. Quizás en 1905 ó en 1910, los hombres clarividentes advertían la maduración de una crisis de la que surgiría una guerra

europea. No hubieran podido decir en qué fecha, ni a consecuencia de qué circunstancias estallaría. Los datos fundamentales de la situación, en 1914, no implicaban la explosión: también es interesante interrogarse acerca de los hombres que actualizaron, en agosto de 1914, un acontecimiento que, en ese momento, no estaba más determinado por el concierto europeo de lo que lo había estado en el curso de los años precedentes o de lo que lo hubiera estado en el curso de los años siguientes de evitarse la explosión en agosto de 1914.

Más allá de esta previsibilidad en términos vagos o de esta imprevisibilidad en términos precisos, ¿pueden establecerse las causas que hacen inevitables, con una frecuencia variable, los conflictos armados entre Estados soberanos? No podríamos, por el momento, afirmar o negar dogmáticamente la posibilidad de una teoría. La guerra parece ligada a demasiados fenómenos sociales como para que puedan enumerarse *todos* aquellos de que depende. Hecho global, refleja la naturaleza de las relaciones internacionales. Habría que modificar probablemente la esencia de estas últimas para eliminar el riesgo de guerra.

Los hechos relativos a la población —natalidad, mortalidad, repartición por edad— se prestan inmejorablemente a la previsión: las variables determinantes se cuentan en pequeño número, no cambian rápidamente de valor y apenas las afectan las influencias exteriores. Calcular lo que serán, de aquí a diez o veinte años, las clases de edades ya nacidas comporta poco azar: la fórmula "todas las cosas por otra parte iguales" equivale a descartar la eventualidad de catástrofes militares, de epidemias, de hambres, por consiguiente de una modificación brusca de "la esperanza de vida". Las previsiones demográficas a veinte o cincuenta años de plazo son más aleatorias, porque la evolución no continúa siempre en el mismo sentido. A la baja de la natalidad —se ha visto en el caso de Francia— puede suceder una brusca alta.

En el sector económico es donde se desarrolla el mayor esfuerzo de previsión, sin que pueda afirmarse que ningún método sea plenamente satisfactorio o alcance resultados indiscutibles. La previsión a muy corto plazo, en el cuadro nacional, supone el conocimiento de las principales variables y de los cambios en el interior del sistema. Raramente comporta errores graves, porque la tendencia, salvo circunstancias excepcionales, no se modifica bruscamente. La previsión sólo alcanzaría cierto rigor una vez conocidos en detalle los innume-

rables circuitos por los que pasan los productos y determinadas las variables que pudieran afectar el movimiento global. Permanecería, en todo caso, incierta: por hipótesis, desdeña las perturbaciones de origen externo; las conductas humanas, en particular las de los empresarios, obedecen a movimientos colectivos e inesperados de confianza o desconfianza.

Las previsiones de coyuntura son, desde el punto de vista lógico, de la misma especie. En 1953, los especialistas estaban en desacuerdo acerca del desarrollo futuro de la depresión norteamericana. Ni siquiera coincidían acerca de las circunstancias que la habían provocado. Se discute la naturaleza y el alcance de una teoría de la coyuntura: admitida la vulnerabilidad a la crisis de una economía en estado de ocupación plena, no está demostrado que la variable que provoca la inversión de la tendencia sea siempre la misma, ni que pueda utilizarse un modelo matemático. El mecanismo de la bolsa de nieve (la amplificación automática de la expansión y de la depresión) es conocido, y quizá depende de la psicología de los consumidores, de los empresarios, de los ministros, que una depresión, al principio limitada, se acentúe cada vez más. Cada crisis tiene su historia. La solidaridad recíproca entre todas las variables de un sistema económico permite elaborar una teoría, pero ésta descubre no tanto regularidades como encadenamientos posibles entre los cuales los acontecimientos, en cada caso, determinan el que se realiza.

Comprobadas o desmentidas, estas previsiones a corto o mediano plazo, no motivan una interrogación de principio. El escepticismo de los políticos es tan deplorable como el exceso de confianza de los especialistas. Por experiencia, se conocerán los límites de precisión y exactitud de las anticipaciones, límites que variarán según los regímenes.

Estas observaciones elementales nos conducen al problema que aquí nos interesa: la evolución de los regímenes económicos, el paso de un régimen a otro, ¿son previsibles? ¿Puede demostrarse que el capitalismo se destruye a sí mismo, que el socialismo sucederá necesariamente al capitalismo, aunque no se sepa cuándo ni cómo?

La imprevisibilidad de la coyuntura norteamericana, a seis meses de plazo, no implica la imprevisibilidad del devenir histórico a largo término. Según los niveles, los acontecimientos parecen determinados por causas calculables o sometidos a innúmeras influencias. Quizá la estimación del ingreso nacional norteamericano de aquí a veinte

años ofrezca menos albur que el del índice de producción de aquí a veinte meses (aunque la previsión de veinte años de plazo supone que no advenga ninguna perturbación, lo que, en período de guerra o revolución, señala una seria reserva).

Falta saber si las transformaciones internas o la muerte de un régimen pertenece a la especie de los hechos previsibles, es decir determinados por un pequeño número de causas cuyos efectos son aprehensibles.

Admitamos que un régimen regido por la búsqueda de la ganancia y las decisiones adoptadas por millones de consumidores sea inestable; no por ello deja de existir. Para demostrar su autodestrucción hay que precisar ante todo las circunstancias en las cuales se encontraría paralizado, mostrar a continuación que esas circunstancias surgen irresistiblemente del funcionamiento del régimen. La ley llamada de la baja tendencia de la tasa de ganancia representa una tentativa de este orden, pero actualmente no es más que una curiosidad. Supone, en efecto, que la ganancia se tome sólo de la plusvalía, en otras palabras, de la fracción del valor que corresponde al costo de la mano de obra. Debe admitirse la ley del valor-trabajo, la concepción marxista del salario y de la plusvalía, suscribirse la tesis según la cual la tasa de ganancia disminuye a medida que disminuye la parte del capital variable. La formación de una tasa de ganancia media impediría reconocer que el reemplazo del obrero por la máquina reduce las posibilidades de ganancias. Tantas hipótesis necesarias para reconciliar una teoría con la experiencia incitan al abandono de la teoría misma.

La ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia no autorizaría la afirmación de que el capitalismo se autodestruye inevitablemente. Las influencias tienden, en efecto, a frenar la baja de la tasa de ganancia (por ejemplo, la reducción del valor de las mercaderías indispensables a la manutención del obrero y de su familia). En el cuadro trazado por *El Capital*, la masa de la plusvalía aumenta con el número de trabajadores. No se sabe a qué ritmo disminuye la tasa de la ganancia, ni cuál es la tasa mínima necesaria para la supervivencia del régimen.

Que no haya una teoría de la muerte fatal del capitalismo nada prueba en cuanto concierne a las probabilidades de porvenir de éste. Una teoría se reduce de ordinario a un modelo simplificado. Se construyen sin esfuerzo modelos de armonía perpetua (los liberales los

han construido incansablemente). Los pesimistas construyen con dificultad modelos que confirman sus sombrías perspectivas: si el capitalismo se definiera esencialmente por un modelo contradictorio, nunca hubiera existido. Los pesimistas no son teóricos, sino historiadores; advierten ante ellos una declinación inevitable.

Así los economistas que hablan de madurez estiman que el desarrollo de la economía norteamericana ha creado una situación en la que el pleno empleo ha llegado a ser, si no imposible, al menos difícil. Marx había imaginado que la búsqueda de ganancias, alma y principio del sistema, tendía a cegar la fuente del provecho. Algunos economistas, ayer, observando la desaparición de las fronteras, la disminución del aumento de la población, la reducción del número de las inversiones aprovechables, en la medida del progreso del equipamiento, eran propensos a temer que la relación entre la utilidad marginal del capital y la tasa de interés fuera tal que subsistiera, permanentemente, un margen de desocupación.

Hace veinte años, la doctrina de la madurez —versión moderna de la autodestrucción del capitalismo— estaba de moda. Ya no lo está hoy: la expansión de la economía norteamericana provoca optimismo. No es inconcebible que en un determinado momento un régimen de mercado resulte frenado por la reducción del número de las inversiones provechosas. Las ocasiones de inversión que crea el progreso técnico, serían menos frecuentes, más difíciles de explotar que las ocasiones típicas de las fases iniciales de industrialización, construcción de caminos, ferrocarriles o fábricas de automóviles. Aun en esta hipótesis los economistas sin pretensiones de profetizar, no concluyen en el hundimiento apocalíptico del capitalismo, ni en la fatalidad de la planificación generalizada, sino sólo en la necesidad de inversiones de los poderes públicos (disminución de la tasa de interés, inversiones de Estado, etcétera). [2]

¿Sugiere la experiencia que los mecanismos del mercado sean rechazados por la planificación a medida que los capitalismos adquieren madurez? La economía rusa que, en términos de ingreso por ca-

[2] Personalmente, considero más probable la hipótesis contraria. Dada la ausencia de progreso en el sector terciario, entiendo que la dificultad, más o menos grande según las fases, es la transferencia de los medios de producción, de la mano de obra en particular. No se advierte razón decisiva para que el funcionamiento del sistema se haga, en determinado momento, imposible o esencialmente diferente. Las ocasiones de inversión, en el secundario, no desaparecen a partir de un cierto desarrollo.

beza de la población o de capital por obrero o de repartición de la mano de obra entre los tres sectores, es casi medio siglo más joven que la economía norteamericana, está sometida a una planificación central mientras que esta última no lo está. La repartición de los regímenes en el mundo a mediados de siglo XX, es un hecho histórico, no una función de la edad económica.[3]

En el interior de las economías que, en lo esencial, siguen siendo capitalistas, ¿progresa el socialismo del funcionamiento, con la madurez? No faltan argumentos en favor de esta tesis: el Estado asume la responsabilidad por la prosperidad y la ocupación plena, el ahorro forzoso (excedente del presupuesto y autofinanciamiento) reemplaza al ahorro individual y espontáneo, los precios fijados, controlados o garantizados por los poderes públicos, son cada vez más numerosos, etc. Que la intervención del Estado haya progresado en el siglo XX, en todos los países capitalistas, no se presta a dudas; pero el papel del Estado no es proporcional a la edad económica de los países. Las nacionalizaciones no son el efecto adecuado del desarrollo técnico-económico; la determinación pasa por intermedio de la política y de las instituciones democráticas. La socialización de la economía ha sido una historia, diversa en cada nación, regida por algunos hechos generales, entre los cuales el sufragio universal cuenta tanto como el acrecentamiento de la productividad y la acumulación del capital fijo en las grandes empresas.

Tampoco se observa correspondencia entre desarrollo técnico-económico y modo de propiedad. Nada permite afirmar que las empresas gigantes impuestas por lo óptimo técnico deban ser de propiedad pública —a menos que se convenga en considerar como tal el estatuto de la General Motors. (Quizá fuera ésta por otra parte la interpretación más conforme al pensamiento profundo de Marx sociólogo, no de Marx profeta: la aparición de las primeras sociedades por acciones inspiró al autor de *El Capital* observaciones sobre un capitalismo nuevo. El capitalismo de los barones de la industria, característico de las fábricas textiles, durante la primera mitad del siglo XIX, y de la siderurgia, durante la segunda mitad, no ha sido eliminado, sino rechazado por otras formas, que aparecen todas como so-

[3] Incluso la relación inversa de la de Marx, la planificación central como necesidad de la industrialización primaria, tampoco sería verdadera de manera general.

cialmente colectivas. La política, no la técnica, determinó la socialización de la electricidad o del gas de Francia).

En otros términos, o bien se interpretan las previsiones de la autodestrucción del capitalismo en un sentido estricto y, en tal caso, no resultan confirmadas por los acontecimientos; o bien se las interpreta en un sentido amplio e implican solamente una "socialización" progresiva (intervención creciente del Estado, empresas "desprivatizadas", aunque no sean estatizadas) y, en ese caso, son verdaderas, pero no "recortan" los conflictos actuales.

Sería erróneo aceptar sin reservas esta última interpretación, admitir una evolución indefinida en una sola y única dirección. La concentración no es un fenómeno simple que las exigencias técnicas o las modalidades de la concurrencia acentúen despiadadamente. La ampliación de las unidades de producción, en ciertos sectores, resulta de consideraciones de productividad; en otros sectores, el movimiento sería más bien de sentido contrario. Que la energía eléctrica aporta posibilidades de dispersión es ya una proposición trivial. En cuanto a las concentraciones financieras de las grandes corporaciones, parecen derivar más de la voluntad de poder que de la preocupación por el rendimiento. Nacen aquí de la libre concurrencia, en otros lados de las decisiones de los planificadores. No condenan a muerte a un régimen con preferencia a otro.

Se dirá que hemos descuidado el argumento central de la tesis, "las contradicciones del capitalismo". La contradicción más frecuentemente invocada opondría fuerzas y relaciones de producción. ¿Qué debe entenderse por fuerzas de producción? ¿El conjunto de los recursos de que dispone una colectividad, conocimientos científicos, equipo industrial, capacidad de organización, volumen de mano de obra? En ese caso, el desarrollo de las fuerzas productivas puede designar varios fenómenos: aumento de la cantidad de las materias primas y del número de los trabajadores, elevación de la productividad gracias a un progreso del saber o a la aplicación de la ciencia a la industria, acrecentamiento del ingreso por cabeza de trabajador o por cabeza de la población gracias al descubrimiento de yacimientos minerales o al mejor rendimiento del trabajo. Las relaciones de producción parecen englobar, a la vez, el estatuto legal de la propiedad, las relaciones entre los agentes de producción, la repartición de los ingresos y las oposiciones de clases que de ellos resultan. ¿Qué significa la contradicción entre estos dos términos equívocos?

Una primera interpretación plantearía que la legislación de propiedad, a partir de un cierto desarrollo de la técnica, detiene el progreso. Los hechos la refutan: la legislación capitalista es lo suficientemente flexible como para permitir enormes concentraciones, industriales o financieras. La legislación ha podido a veces favorecer a las empresas tradicionales a expensas de formas más eficaces. Pero la legislación no es rígida: en ninguna parte destina al capitalismo a la muerte.

¿Debe entenderse por relaciones de producción no tanto una modalidad jurídica como la repartición de los ingresos, resultante de la separación entre los proletarios y sus instrumentos de trabajo? Como se dice vulgarmente: la organización de la producción es colectiva, la distribución de los ingresos individual. Aun aquí, la contradicción existe sólo en las palabras.

Traducida a términos ordinarios, equivale a una modalidad de la teoría, que no desconocen los economistas burgueses, del subconsumo. En procura de ganancias, los empresarios reducirían los salarios de los obreros y, a falta de ventas, acumularían los medios de producción a expensas de los productos de consumo y del nivel de vida de las masas.[4] Históricamente, la repartición desigual de los ingresos, en determinado país, ha podido crear un ahorro excesivo, colocado en el exterior, e, indirectamente, frenar la expansión de las fuerzas productivas. Actualmente, los regímenes llamados capitalistas saben cómo modificar, por medio del fisco, la repartición espontánea de los ingresos. Los salarios reales, a largo plazo, no evolucionan diferentemente de la productividad del trabajo. No se advierte razón alguna para que se agrave la tensión entre el sistema industrial y la participación de los ingresos.

No es que deseemos sugerir una visión optimista de un capitalismo evolucionando pacíficamente hacia el más alto nivel de prosperidad para todos. Un régimen de propiedad privada y de mercado es, por esencia, inestable; comporta riesgos de depresión y las reacciones a las crisis conducen a cambios estructurales, con frecuencia irreversibles. El progreso técnico modifica irresistiblemente dimensiones y organización de empresas y, por reacción, ciertos modos de funcionamiento. Un capitalismo maduro hace surgir no hordas de

[4] Esta descripción se aplica mejor al socialismo soviético que al capitalismo occidental.

miserables que nada tienen que perder salvo sus cadenas, sino multitudes de pequeñoburgueses, obreros o empleados, que con frecuencia se rebelan contra el costo de la competencia. No excluimos que el devenir se oriente hacia una economía menos capitalista; afirmamos solamente que tal devenir no está sometido a un determinismo inflexible, comandado él mismo por la contradicción entre algunas variables elementales. Aun en sus grandes líneas tal devenir es una historia compleja, no una necesidad simple. Muy lejos de poder invocar las contradicciones del capitalismo para anunciar la victoria fatal de un partido —entre otros— que reivindica el socialismo, ni siquiera puede preverse el advenimiento de un socialismo (en el sentido vago del término).

Los rasgos del régimen futuro que se prestan a previsión no son más incompatibles con los regímenes que denominamos capitalistas que con los que llamamos socialistas.

PREVISIONES HISTÓRICAS

Las "contradicciones" entre Estados capitalistas, o entre Estados capitalistas y países coloniales, no se prestan a duda, si se traduce el término falsamente riguroso de contradicción por el término neutro de conflicto. ¿Puede concluirse de ello que las guerras entre Estados capitalistas son inevitables?

En un sentido, la fórmula es casi evidente: ningún siglo ha evitado el flagelo de la guerra. Si se suprime el adjetivo capitalista, limitándose a afirmar "las guerras entre Estados son inevitables", no se corre mayor riesgo de error. El porvenir próximo no se anuncia más pacífico que el pasado. El error comienza al poner el acento en el carácter capitalista de los Estados, como si éste creara la fatalidad de los choques sangrientos.

No es que la búsqueda de mercados, de ganancias excesivas, de ventajosas inversiones, no puedan enfrentar a las grandes compañías o a las naciones. La libertad de comercio implica la concurrencia y ésta entraña una suerte de conflictos, pero que se resuelven por compromisos antes que por las armas. Esos conflictos se vuelven temibles para la paz a partir del momento en que los Estados toman a su cargo los intereses de las sociedades privadas o se reservan el monopolio en las colonias o en las zonas de influencia. El que utiliza la

fuerza para excluir a los demás países de la legítima competencia, se hace efectivamente culpable de agresión. Las modalidades extremas de esta especie de agresión tienden a desaparecer —aun cuando en África, las metrópolis, por diversas técnicas administrativas, se aseguren ventajas ilegítimas. La vida y la muerte de las economías capitalistas nunca han dependido de esas fricciones marginales; siempre la solidaridad (esas economías eran los mejores clientes unas de otras) hubiera debido, según la cordura, privar sobre la rivalidad. Por lo demás, todo régimen, incluso el de propiedad privada y el de planificación, suscita ocasiones de conflicto entre unidades políticas soberanas: la manipulación, por la Unión Soviética, de las condiciones de los cambios pareció a los yugoslavos "explotación socialista". Ya sea el mundo capitalista o socialista, el más fuerte conservará múltiples medios de influir los precios en su beneficio o de reservarse un coto de caza. Ningún régimen económico garantiza la paz; ninguno, por sí solo, hace inevitables las guerras.

La contradicción entre países capitalistas y países de Asia y África es de orden histórico. Los imperios europeos de Asia se hundieron, los de África se quebrantaron, el tiempo de la dominación europea concluye. ¿Resulta de ello, inexorablemente, la muerte del capitalismo?

En la lectura de la historia en que se complacen los marxistas de tendencia stalinista, el capitalismo no se define ya como un régimen, caracterizado por la propiedad privada de los instrumentos de producción o por los mecanismos del mercado, sino como un conjunto concreto de países cuyas economías presentan algunos rasgos de ese régimen, conjunto que comprende la Europa Occidental, los Estados Unidos y el Canadá, los dominios blancos británicos. América del Sur, los países recientemente promovidos a la independencia en Asia, o bien están, en esta perspectiva, sometidos a supervivencias del feudalismo, o bien son víctimas del imperialismo (aunque sean formalmente soberanos), o son ya capitalistas. A continuación de la Primera Guerra Mundial, Rusia pasó al campo socialista; después de la Segunda Guerra, la Europa del Este y China se le han reunido. Este campo cuenta ahora con ochocientos millones de hombres. En Asia, en el Cercano Oriente, la rebelión contra el imperialismo avanza cada vez más y las burguesías locales se asocian a ella. Privado de sus "ganancias excesivas" coloniales, el capitalismo está condenado a una

muerte lenta si la coexistencia dura suficiente tiempo, a una muerte trágica si la tercera guerra mundial estalla.

Ninguna discusión se entabla entre los stalinistas y sus adversarios, acerca de los rasgos más acentuados de la coyuntura presente, pero ni unos ni otros emplean el mismo vocabulario, ni perciben el porvenir desde el mismo ángulo.

Si nos rehusamos a dejarnos atrapar por las palabras, comenzaremos distinguiendo entre la declinación de un conjunto histórico, cuya fuerza, absoluta o relativa, disminuye, y la declinación de un régimen, más o menos imperfectamente realizado en el interior de ese conjunto. Nunca ha sido tan elevado el nivel de vida de la clase obrera como en la Gran Bretaña "decadente". A despecho de dos guerras mundiales, Europa Occidental está más próxima que nunca a sus objetivos económicos.[5]

Para inferir del fin de la dominación europea, la crisis del capitalismo como régimen económico, ha de confundirse capitalismo e imperialismo, afirmarse que el régimen fundado en la propiedad privada y los mecanismos del mercado *no puede funcionar* si no dispone de territorios que explotar. Junto con sus colonias, la Europa burguesa habría perdido sus medios de vida. Nadie ha proporcionado una demostración de este tipo. Indonesia aportaba un porcentaje excepcionalmente importante al ingreso nacional de Holanda (más del 15 %): Indonesia es ahora independiente y Holanda continúa gozando de prosperidad. La clase obrera británica tiene un nivel de vida más elevado que en la preguerra y sin embargo el imperio de la India ya no existe.

Estas observaciones no pretenden zanjar rápidamente las cuestiones controvertidas. La explotación de Asia ayudó, durante el siglo pasado, a la industrialización de Europa (sólo es discutible la medida de esta ayuda). El funcionamiento de un sistema internacional, fundado en el comercio privado, comporta dificultades crecientes, a medida que se amplía el espacio sustraído a la economía mundial. La reanudación del intercambio Este-Oeste no suprimirá los efectos de la división: mientras más dependa un país de los mercados situados del otro lado de la cortina de hierro, más vulnerable será a una decisión adoptada en Moscú o en otra capital de democracia popular con

[5] Podría objetarse que el capitalismo europeo está profundamente transformado, lo que es indiscutible. Pero esta capacidad de transformación es un síntoma de vitalidad.

intenciones políticas. Para poder anunciar con certidumbre la destrucción de las sociedades capitalistas, o su conversión al socialismo, habría que demostrar que la coyuntura presente ofrece sólo dos salidas: la victoria del campo socialista o la conversión al socialismo del campo capitalista.

La falta de alimentos o de materias primas resultaría fatal a las sociedades capitalistas. Europa pagará quizá más caras, en este siglo y el próximo, las materias primas que deberá adquirir a los países independientes y no ya a las colonias (una vez más el deterioro de la "tasa de cambio" se debe sólo en escasa medida a la liberación de Asia y África). Ni Europa ni *a fortiori* los Estados Unidos están a punto de perecer porque los gobiernos soviéticos les rehúsen materias primas. En caso de que continuara la expansión comunista, de que la zona de la economía mundial se restringiera aún más, de que se agravara la amenaza de guerra, puede suponerse que los gobiernos occidentales se verán obligados a disminuir la parte librada a la iniciativa privada, sobre todo en materia de relaciones económicas internacionales. Aun así, esta evolución no es irresistible: en 1954, provisoriamente quizá, la evolución, en el interior de los países occidentales y en las relaciones entre países, se orienta en el sentido del relajamiento de los métodos dirigistas.

Desde el punto de vista de los stalinistas, el conjunto histórico que denominan capitalista se caracteriza por la propiedad privada de los medios de producción y por los mecanismos del mercado. Los propios occidentales ven la originalidad de su civilización en la pluralidad de los partidos, las instituciones representativas, el diálogo entre grupos y las controversias de ideas, pero no en un estatuto de propiedad de modalidades múltiples, ni en los mecanismos del mercado, simple técnica útil o peligrosa según los casos. Que las circunstancias obliguen a restringir la parte de esta técnica y a ampliar el papel de la administración, en ello sólo verán un reniego los economistas que consideran que una economía conforme al modelo de la concurrencia perfecta es el supremo valor de Occidente o que perciben la sombra de la Gestapo tras el contralor fiscal o el repartidor de los productos.

Las circunstancias históricas ponen en peligro a las sociedades llamadas capitalistas: basta con echar una ojeada al mapa para convencerse. Los ejércitos rusos están en Weimar; China se asocia a la gran cruzada del "proletariado"; son probables ulteriores progresos del

comunismo en Asia. La rebelión contra Occidente, contra pueblos más ricos, antaño tiránicos, se inclina hacia el comunismo menos por simpatía para con un régimen mal conocido que por comunidad de enemigos. Nadie podría decir dónde se detendrá la difusión de una creencia servida por fanáticos y apoyada en inmensos ejércitos. Así formulada, la previsión cobra cierta verosimilitud, pero no un valor científico. Se trata de un juicio comparable al que se ejercitaba ayer acerca de las probabilidades respectivas del III Reich y de sus adversarios. La previsión es, en 1954, de otra manera incierta de lo que era en 1942 o aun en 1940. La rivalidad entre ambos bloques es susceptible de proseguir durante años, decenas de años, sin que la tercera guerra, en el sentido convencional del término, estalle. No cabría declarar más inevitable la guerra total entre los dos campos que la guerra total entre Estados capitalistas. Límites de nuestro saber, quizá, pero envueltos en la estructura de la realidad histórica.

¿Qué significaría lógicamente la afirmación de que la tercera guerra mundial estallará en el curso de los diez o veinte años venideros? Que ciertos hechos masivos —intereses opuestos de la Unión Soviética y de los Estados Unidos, caracteres de las clases dirigentes aquí y allá, rivalidades de los regímenes económicos, etc.—, cualesquiera sean los hombres en el poder, los accidentes imprevisibles, las coincidencias favorables o no, provocarán con toda seguridad la guerra. Nada prueba que la estructura de la coyuntura actual sea ésa. Es posible que las probabilidades estén casi balanceadas.

Ya se suponga, en el pensamiento, la tercera guerra total o la prolongación de la guerra fría, la previsión del vencedor escapa igualmente a nuestros alcances. Es pueril probar por el potencial superior de la industria norteamericana la *necesidad* de la victoria occidental, y no lo es menos fundar en la más rápida expansión de la economía soviética la *necesidad* de la victoria comunista. O bien el conflicto por el dominio planetario se resolverá por la violencia e intervendrán tantas circunstancias imprevisibles (¿quién habrá tomado la iniciativa?; ¿quién tendrá los mejores aparatos teleguiados o los mejores aviones?) que nadie, fuera de los especialistas en política de café, pretenderá descifrar el secreto del porvenir; o bien el conflicto sólo se resolverá a la larga, quizá nunca de manera decisiva, desprendiéndose poco a poco un nuevo equilibrio a través de las batallas marginales y de las transformaciones de ambos universos y, en ese caso, también se nos escapa la conclusión: cada universo conoce sus pro-

pias debilidades, mejor que las del otro. Una de las debilidades de Occidente es acordar algún crédito a la predicción del advenimiento inevitable del socialismo y dejar al enemigo la convicción de una complicidad con el destino.

El destino histórico, detrás nuestro, es sólo la cristalización, para siempre adquirida, de nuestros actos; ante nosotros, nunca está fijado. No porque nuestra libertad sea total: le fijan límites la herencia del pasado, las pasiones humanas y las servidumbres colectivas. La limitación de nuestra libertad no nos obliga a inclinarnos de antemano ante un orden detestable. No hay fatalidad global. La trascendencia del porvenir es para el hombre, en el tiempo, una incitación a querer y una garantía de que, en cualquier estado de causa, la esperanza nunca perecerá.

DE LA DIALÉCTICA

El término dialéctica es equívoco, está cargado de resonancias misteriosas. Aplicado al conjunto de devenir, reviste dos acepciones. O se entiende por dialéctica histórica el encadenamiento, por acción recíproca, de las causas y los efectos, resultando, a su término, un sistema distinto del sistema precendente; o se designa con esa palabra la sucesión de totalidades, también significativas, resultando conforme a una necesidad inteligible el paso de una totalidad a otra.

El primer término de la alternativa se aclara por referencia a los temas marxistas. El desarrollo de las fuerzas productivas se acompañaría de una concentración del poder económico, acarrearía la ampliación de un proletariado cada vez más pobre, que se organizaría en partido, irresistiblemente consagrado a la revolución. En una tal representación, el movimiento histórico resulta de la interacción entre causas cuyas relaciones recíprocas son tales que conducen, inevitablemente, de un régimen de propiedad privada a un sistema socialista.

Una dialéctica causal no plantea ningún problema que no hayamos examinado en las páginas precedentes. No es inconcebible que una economía fundada en la propiedad privada y los mecanismos del mercado tienda a producir resultados que paralicen su funcionamiento. De hecho, ninguna de las versiones corrientes de esta teoría resiste a la crítica. El capitalismo se modifica durando, no se destruye a sí

mismo. La democracia política y la ideología, antes que la técnica o la industria, restringen poco a poco el papel de la concurrencia y amplían el de la administración estatal. Nada prueba que la evolución haya de continuar indefinidamente en el mismo sentido, ni que un partido o un país deba ser el único beneficiario de esa tendencia histórica.

La segunda concepción de la dialéctica plantea, en cambio, problemas muy distintos. Estos se resumen en una sola pregunta: ¿cuál es la naturaleza de la relación entre dos momentos de la historia? ¿Dos épocas, dos estilos, dos civilizaciones, están ligados entre sí por una relación significativa o, a lo sumo, por relaciones equívocas de un determinismo aleatorio? Estamos tentados de responder que esta interrogación corresponde menos a la filosofía o la crítica que la experiencia. No cabría determinar de antemano la naturaleza de las secuencias: observemos el pasado y la interrogación encontrará ella misma su respuesta. De hecho, la búsqueda empírica supone una teoría: la naturaleza de las secuencias resulta de los caracteres intrínsecos de lo real.

Todo acto humano es elección entre posibles, respuesta solicitada, pero no allanamiento a una coyuntura: la correlación de los actos es inteligible, sin ser necesaria. Si, entonces, nos dedicamos a reconstituir el *acontecimiento* como tal, la historia resulta, en esencia, diversidad con alineamiento a lo largo del tiempo. No es, como tal, progreso, ni decadencia, ni repetición indefinida de iguales conjuntos. Al menos, sólo la experiencia es susceptible de mostrar en qué medida o en qué sectores los acontecimientos se organizan, ya en una progresión, ya en ciclos.

En este plano, son posibles y legítimas las previsiones del mismo carácter probabilístico que las explicaciones. Si se ha observado muchas veces la corrupción de un régimen, así como analizado las causas de esa corrupción, y vuelven a hallarse los signos del mal en un régimen de igual especie, es posible arriesgarse, sin precisión de fecha, a prever un proceso análogo con una conclusión similar. O aun más, podrán prolongarse con el pensamiento las series parciales cuyas causas se entiende que continuarán actuando. Estas previsiones, ya se trate de un movimiento orientado o de un ciclo, están afectadas por un coeficiente de incertidumbre. Una tendencia puede invertirse: la estabilización de la economía a que asistimos en el siglo XX, quizás no prosiga en el XXI. El progreso de la producción se detendrá quizá

tras una catástrofe militar o con la expansión ilimitada de la burocracia. La democracia británica presenta suficientes caracteres originales como para que su corrupción no esté anticipadamente determinada.

La sucesión de las *obras*, a diferencia de la sucesión de los *actos*, implica una significación, susceptible de ser deducida por la teoría: la relación entre unas y otras obras depende, en efecto, del fin inminente de la actividad de que son expresión.

Las conquistas de la ciencia se organizan en un todo actual en el que encuentran lugar, modificadas y precisadas, las conquistas anteriores. La verdad científica, casi en su grado de aproximación, es tan actual hoy como el día en que fue por primera vez pensada. ¿Con qué término conviene designar esta historia de la ciencia como ciencia? ¿Acumulación, progreso, elaboración? En todo caso, la respuesta depende del sentido específico del universo científico, no de las circunstancias en las que éste se ha desarrollado.

Sólo la exploración del pasado nos permite determinar cómo ha marchado, de hecho, la ciencia matemática o física; en qué fecha, qué hombre formuló por primera vez una teoría, adecuó una demostración, expresó matemáticamente una ley. La historia de la ciencia como sucesión de actos no goza de ningún privilegio con respecto a la historia de otros actos. Pero la relación entre las verdades descubiertas ayer y el sistema actual depende del análisis filosófico y no de la investigación histórica.

Poner en relación a sabios e instituciones, a ideas y estructuras económicas, puede contribuir a la dilucidación recíproca de las conciencias y de los actos cristalizados en materia social. En cuanto a la ciencia, la dirección de las investigaciones, la interpretación filosófica de los resultados, los errores, se hacen inteligibles por las influencias o el medio. Pero esta suerte de explicación nunca podría agotar la significación de la obra como obra. Las circunstancias explican que se haya buscado o que no se haya encontrado la solución justa, pero no determina el descubrimiento de la verdad, la manera en que la superioridad de armamento determina la victoria de un ejército. No están ligadas a tal descubrimiento como la situación militar de 1941 a la decisión hitleriana de desencadenar "la operación Barbarroja". La solución justa de un problema o la formulación de una ley no es efecto de una causa ni reacción frente a una coyuntura; deriva de una capacidad de juicio, presente tanto en el historiador como en la per-

sona histórica, que los acontecimientos favorecen o paralizan, orientan o desvían, pero nunca imponen.

En cada universo específico, la distinción entre actos y obras adquiere diferente alcance. El equivalente de la *verdad* en el arte es la *calidad*. Por el medio, se da cuenta de las particularidades de un arte, pero no se explica la obra maestra como tal. La actualidad de esta última puede ser opuesta a la de lo verdadero. Este alcanza un significado para todos los siglos, pues tiene, de una cierta manera, una significación única, definitivamente adquirida. La obra maestra alcanza un significado para todos los siglos, porque tiene una significación inagotable, porque revela a cada humanidad un aspecto más de sí misma.

Las obras maestras no se integran en un todo a la manera de las proposiciones científicas y quizá cada una de ellas sea, en su más auténtico significado, la expresión de un individuo—artista, escuela o sociedad. Pese a su singularidad, las obras no dejan de relacionarse unas con otras: el técnico vuelve a encontrar las soluciones dadas a los problemas planteados a todos los arquitectos. Proporciones, forma, composición del Partenón, ofrecen lecciones constantes, aun cuando cada generación interpreta diferentemente el mensaje espiritual. La identidad de la búsqueda y de los medios crea entre los momentos de la pintura o de la arquitectura un parentesco en profundidad que consagra la unidad entre el universo específico y la significación incomparable de cada creación, así como los lazos equívocos entre las diversas creaciones.

Las obras, en su sentido específico, aparecen, para el historiador especializado, como la expresión de una comunidad cuya ley es menos la imitación o la lucha que el diálogo. Un creador prolonga a quienes lo precedieron, aun cuando profese oponerse a ellos. La comunidad de los sabios, de los artistas o de los filósofos nunca se ha desligado de la sociedad, cuyas aspiraciones o conflictos, cuyo ideal o ser real reflejan. Tampoco se confunde con ella, ni siquiera cuando los pensadores o los constructores se consideran al servicio exclusivo de la colectividad. No porque las convicciones religiosas o políticas del artista no inspiren con frecuencia el esfuerzo: éste, cuando alcan-

[6] El juicio interviene también los actos del político o del estratega. Pero estos últimos se experimentan como elección entre posibles. En compensación, el sabio aspira a inferir una necesidad inteligible que no sea creación arbitraria de su espíritu ni tampoco del espíritu humano.

za la calidad, se inscribe en el universo específico en que participaban aquellos mismos que no habían adquirido conciencia de su especificidad. Los escultores de las catedrales no tenían necesidad alguna, para pertenecer a la comunidad de los artistas, de pensar el concepto del arte.

Ya se trate de ciencia o de arte, la historia de las obras presenta entonces, en relación a la historia de los acontecimientos, una diferencia fundamental: la significación de la historia misma resulta de los caracteres del universo específico.

La relación entre dos momentos de la historia de las ciencias puede ser captada o bien en el plano de los hechos (un descubrimiento aparece como accidental o necesario, imputable a un genio solitario o preparado por un trabajo colectivo); o bien en el plano de los contenidos significativos (el descubrimiento adquiere retrospectivamente una apariencia de racionalidad). No puede demostrarse que Newton debía inevitablemente formular o inventar la ley de gravitación en la época y en la forma en que lo hizo. Con posterioridad, el historiador se inclina a volver a trazar un desarrollo racional desde los hechos conocidos hasta la ley que los rige.

La progresión de la ciencia no se parece a las categorías del determinismo aleatorio; es inteligible en sí, sin que se la deduzca de una relación general, ni se la integre en un conjunto significativo. La sucesión de los estilos artísticos o de las escuelas filosóficas se presta a una comprensión que no alcanza a la necesidad de una demostración matemática pero supera la contingencia de la decisión. ¿Puede la previsión del porvenir invocar la racionalidad de los universos inteligibles? ¿De qué universo inteligible?

Ni el devenir de la ciencia, ni el del arte son previsibles. Suponiendo que la historia global fuera comparable a la de uno de los universos específicos, de ello no resultaría la legitimidad de las anticipaciones. Pero hay más. Hemos mostrado, en el capítulo precedente, los equívocos de la totalidad histórica. La referencia a un factor único supondría una determinación unilateral que no es concebible. La totalidad existencial es aproximativa y arbitraria. La única interpretación legítima de la totalidad, que no suprime el carácter aleatorio del determinismo, ni la pluralidad de las significaciones, es la que se liga a *un* problema, considerado como constitutivo del destino humano. Si ese problema comporta soluciones, cada una de las cuales es la condición necesaria de la siguiente, si, en fin, se ubica, al término del movimien-

to, una solución *radical*, la historia llegará a ser totalidad en la sucesión: el estado privilegiado dará el sentido del conjunto.

Tal es, en efecto, la idea maestra del sistema hegeliano. El paralelismo admitido entre la dialéctica de las categorías y la de las sociedades confiere a la sucesión de los regímenes una necesidad análoga a la que relaciona, unas con otras, las categorías. La historia de la filosofía es, en tanto tal, filosofía de la historia; las ideas que los hombres se han forjado del mundo y de sí representan los momentos del devenir del espíritu. Finalmente, el espíritu habrá adquirido conciencia de naturaleza y de sí mismo.

Las filosofías de la historia difieren según el universo específico que toman como modelo. Comparables a las obras de arte, las diversas civilizaciones se encerrarían cada una en su originalidad, sin otra comunicación que un diálogo sin fin. Comparables a las etapas de la ciencia, se encadenarían en una lógica inexorable. Según la dialéctica, son comparables a la sucesión de las filosofías.

De hecho, como hemos visto, sólo puede determinarse a lo sumo formalmente el estado que sería final, y aun así hay que asignarse como hipótesis la vocación razonable de la humanidad. Tal estado final no nos revela, retrospectivamente, un orden necesario en la sucesión de las sociedades. El orden aproximativo que se desprende de la acumulación de los documentos y de los hechos se explica adecuadamente por el determinismo aleatorio, los encuentros imprevisibles entre las situaciones y las personas, el medio natural, la inercia de las colectividades y la iniciativa de algunos.

Reduciendo el largo aprendizaje de la humanidad a sus esfuerzos hacia la abundancia relativa, se empobrece la aventura de las colectividades. Durante largos siglos, los medios de producción han cambiado poco; ¿rechazaremos hacia la nada la edificación y el hundimiento de las ciudades, los palacios elevados por los príncipes felices y las tumbas que testimonian de la vana felicidad del conquistador a la mujer amada? Desinteresándonos de las alternativas monótonas de guerras y de paz, de Estados rivales e imperios triunfantes, ¿decidiremos olvidar lo que nunca hemos de ver dos veces, al legislador, al artesano de sueños petrificados? Reducida a los antecedentes del socialismo, la historia sagrada apenas retendría algo de las obras y de las aventuras que, para tantos millones de hombres, fueron la justificación de su paso por la tierra.

Fíjese la atención en la sola sucesión de los regímenes sociales: se

la comprende, no se la juzga necesaria. De civilización a civilización, vuelven a encontrarse analogías, pasablemente groseras. La duración de las fases, pretendidamente homólogas, varía de una a otra.[7] Los imperios surgen con algunos siglos de retraso o de adelanto (se llama imperio a todas las unidades políticas impuestas, sobre vastos espacios, a múltiples pueblos). Las naciones que pertenecen a un mismo conjunto no atraviesan todas las mismas etapas: Rusia la de la democracia burguesa, Europa Occidental la del stalinismo.

La pretendida dialéctica de la historia social resulta de una metamorfosis de la realidad en idea. Se otorga consistencia a cada régimen, se le atribuye un principio único, se opone el principio del capitalismo al del feudalismo o al del socialismo. Se concluye expresándose como si los regímenes fueran contradictorios o el paso del uso al otro pudiera compararse al de una tesis a la antítesis. Cométese un doble error. Los regímenes son diferentes y no contradictorios y las formas llamadas intermedias son más frecuentes y duraderas que las formas puras. Suponiendo que el principio del capitalismo esté ligado al de la feudalidad como la nada al ser o el spinozismo al cartesianismo, nada garantiza que el determinismo aleatorio haya de cumplir esta necesidad inteligible. Suponiendo que el socialismo reconcilie feudalidad y capitalismo, como el devenir reconcilia al ser y la nada, el advenimiento de la síntesis no es previsible a la manera de una explosión nuclear o de la coyuntura económica.

Según el orden de los acontecimientos, no hay selección automática, conforme a nuestras exigencias morales. La búsqueda de una inteligibilidad superior a la del determinismo aleatorio, a la pluralidad de los imperativos actualmente contradictorios, es legítima. Pero esta búsqueda no implica el acto de fe según el cual el porvenir se plegará a los decretos de la razón. La humanidad podrá ser arrastrada mañana por una catástrofe cósmica, así como nuestra pluma puede caérsenos de la mano a cada instante. El cristiano aguarda su salvación de la misericordia divina. ¿A quién exigirá la seguridad de su salvación colectiva, la humanidad sin Dios?

*

[7] Ya nos refiramos a Marx, Spengler o Toynbee.

Los revolucionarios tienden a exagerar tanto el margen de su libertad como el poder del destino. Imaginan que, con ellos, concluye la prehistoria. El proletariado, transfigurado por su lucha, dará un aspecto nuevo a las sociedades humanas. Erguidos por la fe más allá de las lecciones de la cordura, aguardan la paz perpetua de la violencia ilimitada. Proclaman la fatalidad de su triunfo, porque la causa, que implica tanta esperanza, no puede sucumbir. A medida que pasa el tiempo, que asumen a su vez los cargos del Poder, que la naturaleza inmemorial de las colectividades se afirma a través de las conmociones, la decepción corroe la confianza. Mientras menos se cree en la sociedad sin clases, tanto más se profesa creer en la necesidad que juega con los hombres y sus vanas esperanzas. La invocación al destino que fue primero el sostén del optimismo, se transforma en la coartada de la resignación.

Fanáticos por esperanza o por desesperación, los revolucionarios continúan raciocinando acerca de un porvenir inevitable; ese porvenir que son incapaces de describir y que pretenden anunciar.

Ninguna ley, humana o inhumana, ordena el caos hacia un cumplimiento, radioso u horrible.

DEL DOMINIO DE LA HISTORIA

History is again on the move: esta fórmula de Toynbee, difícilmente traducible, responde a un sentimiento fuerte, extraño, que todos nosotros hemos experimentado en algún momento de nuestra vida. Lo sentí en la primavera de 1930 cuando, visitando Alemania, asistí a los éxitos iniciales del nacionalsocialismo. Todo era nuevamente cuestionado, desde la estructura de los Estados hasta el equilibrio de fuerzas en el mundo: la imprevisibilidad del porvenir me pareció tan evidente como la imposibilidad de mantener el *statu quo*.

La conciencia histórica no nace con las catástrofes de nuestro tiempo. La Europa burguesa, confiada en su destino, practicaba los métodos críticos, a fines del siglo pasado, con tanto rigor como la Europa desgarrada de hoy. No conocía todas las metrópolis que hemos exhumado de las arenas, ni había acabado la revista de los dioses muertos y de las civilizaciones desaparecidas, pero no ignoraba más que nosotros la particularidad de cada sociedad y la suerte fatal que, alternativamente, cupo a Atenas, Roma y Bizancio.

Tal saber aparecía con frecuencia desligado. Los historiadores de Occidente, hace cincuenta años, no hubieran afirmado que los Estados nacionales o los regímenes parlamentarios escaparían a la corrupción que socava los edificios que el orgullo de los hombres levanta desafiando la ley del devenir. Creían, ya sea en la singularidad de una aventura fundada por vez primera en la Ciencia, ya sea en la lejanía de las declinaciones posibles. Es fácil decir que ninguna ciudad temporal está destinada a la eternidad, difícil vivir el hundimiento.

La fortuna de las filosofías de la historia, en nuestro siglo, se basa en los acontecimientos de que hemos sido testigos. No se vive la guerra de los Treinta Años, la del Peloponeso o la que engloba los dos conflictos de 1914 y 1939, sin interrogarse acerca de las causas y las consecuencias. Aspiramos sordamente a encontrarles un sentido, no en la aceptación positiva de este término: los hechos principales que permiten comprender lo que efectivamente ha ocurrido. El que correspondería a nuestra esperanza autorizaría a la conciencia a excusar los horrores acumulados.

Las guerras indignan mucho menos al observador que consigue convencerse de que, habiendo nacido con el capitalismo, desaparecerán con él. Las masacres que acompañan a la lucha entre los Estados y las clases, no habrán sido vanas si abren camino a la sociedad sin clases. La idolatría de la Historia nace de esta nostalgia inconfesada por un porvenir que justificara lo injustificable. La caída de Roma incitó a San Agustín a no esperar de las ciudades mortales lo que pertenecía sólo a la Ciudad de Dios. La caída de Europa incita a nuestros contemporáneos a retomar las predicciones marxistas, adaptadas a nuestro tiempo por la técnica de acción de Lenin y Stalin. A menos que, a la manera de Toynbee, no comiencen por seguir el camino de Spengler para alcanzar, por distintos atajos, la esperanza de San Agustín: el sentido último de estas civilizaciones, singulares pero fraternas, se sitúa más allá de ellas mismas; cada una deja en herencia una Iglesia universal, cuyo mensaje repercute a través de los siglos y cuyo diálogo con las otras Iglesias revela el destino último de una humanidad prometida a la adoración de Dios.

La historia es hecha por hombres que actúan en circunstancias que no han escogido, según sus apetitos o su ideal, según sus conocimientos imperfectos; sufriendo la violencia del medio o triunfando de ella, alternativamente; agobiados bajo el peso de las costumbres in-

memoriales o erguidos por un impulso espiritual. A primera vista, parece un caos de acontecimientos y un conjunto tiránico, cada fragmento es significativo y el conjunto carente de significación. Ciencia y filosofía de la historia, aunque en un estilo diferente, tratan por igual de superar la contradicción entre el carácter intencional del hecho elemental, relacionado con los actores, y el absurdo aparente de todo, entre el desorden inteligible al nivel microscópico y el orden ciego del destino.

Las filosofías de la historia, de tipo marxista, ordenan el caos de los acontecimientos relacionándolo con algunos principios simples de explicación; sitúan, al término de un movimiento inevitable, el cumplimiento del destino humano. Las clases obedecen a sus intereses, los individuos a sus pasiones, pero las fuerzas y las relaciones de producción hacen surgir, de esa mezcla confusa, la procesión de los regímenes, inexorable pero también bienhechora, ya que la sociedad sin clases marcará su término.

En ese momento surge lo que llamamos idolatría de la Historia, caricatura de la conciencia histórica. Ésta nos enseña el respeto por los hechos innúmeros, incoherentes, la multiplicidad de las significaciones que poseen y que pueden prestárseles, según se los relacione con los actores de un día, con las tradiciones cristalizadas, con las series que han desarrollado. La idolatría de la historia se considera con derecho a sustituir, sucesivamente, los hechos brutos por significaciones ligadas a un sistema de interpretación, pretendidamente definitivo. Sin llegar al universo paranoico de los procesos, se corre el riesgo de erigir a los vencedores en jueces de los vencidos, al Estado en testigo de la verdad. Occidente, a su vez, se encuentra afectado por este frenesí: convencidos por la perversidad radical del comunismo, los legisladores norteamericanos condenan a los comunistas del año 30, según sus criterios del año 50. Los acusados, en las prisiones soviéticas o chinas, deben escribir su autobiografía, los candidatos al visado de ingreso a los Estados Unidos, deben relatar sumariamente su vida. En los Estados Unidos, las respuestas se refieren a los hechos, mientras que del otro lado de la cortina de hierro la autobiografía de los "capitalistas" debe calificar los hechos según los valores que les dan los verdugos.

La conciencia histórica hace aparecer los límites de nuestro saber. Ya se vuelvan nuestras miradas hacia el pasado, o intenten develar el porvenir, no podemos alcanzar una certidumbre, incompatible con

las lagunas de nuestra información y, más aún, con la esencia del devenir. Los movimientos globales, que deducimos del entrelazamiento de causas y efectos, intervienen efectivamente, pero no puede decirse que las causas masivas los determinaban de antemano. Con posterioridad, es posible olvidar el carácter aleatorio del determinismo. No puede olvidárselo mientras estamos situados ante el acontecimiento.

La conciencia histórica enseña el respeto del *otro*, aun cuando lo combatamos. La calidad de las causas no se mide por la de las almas; ignoramos el desenlace de nuestras luchas; cada régimen realiza un orden de valores; la conciliación de todos los valores es sólo una idea y no un objetivo próximo. El idólatra de la historia, por el contrario, seguro de actuar frente a un solo porvenir válido, no ve ni quiere ver en el *otro* más que a un enemigo que eliminar, despreciable desde que es incapaz de desear el bien, o de reconocerlo.

El sentido último de la historia nunca surge de la sola consideración del pasado. Ni la belleza del cosmos ni las tragedias de las civilizaciones ofrecen respuesta a la pregunta que elevamos hacia el cielo. No se conoce al hombre sin seguir el camino de sus lentas conquistas y el mañana nos aportará una lección inédita. Quizá sea preciso haber mirado las estatuas de las cuevas de *Elefanta* para comprender, en su singularidad, la estatuaria de Reims. Es ciertamente necesario haber contemplado a Occidente desde Tokio o Bombay para escapar al hechizo de nuestras seudo-evidencias. Sin diálogo con el otro, no llegaríamos a adquirir conciencia de nosotros mismos, en nuestro ser histórico. Pero cuando se trata de las interrogaciones últimas, el diálogo nos deja en la misma incertidumbre que el monólogo. La resurrección de todo el pasado no nos revela mucho más sobre nuestro destino que el examen de nuestra sola conciencia. Metrópolis desiertas, ahogadas por la selva, heroísmo de los guerreros, que nunca murieron en vano, pues se afirmaron frente a la muerte, voz de los profetas anunciadores de castigos divinos o de la buena nueva, furor de las multitudes, pureza de los santos, fervor de los creyentes, nada de cuanto el conocimiento histórico nos descubre, zanja la alternativa entre el reino de Dios y las ciudades terrestres. Spengler y Toynbee sabían de antemano, el uno que el hombre es un animal de presa, el otro que está hecho para adorar a Dios y unírsele.

Si nos decidimos por las ciudades terrestres, la confusión entre el

fin conforme a nuestros deseos y el fin inevitable, cae por sí misma, pues postula una especie de Providencia. Pueden imaginarse abstractamente las condiciones en que el respeto debido a cada uno deje de ser incompatible con la prosperidad total. Ignoramos si el porvenir colmará esta esperanza.

Cada generación se inclina a creer que su proyecto, sin precedentes, representa el proyecto último de la humanidad. Vale más esta vanidad que la indiferencia para con las tareas del día, que nacería de la convicción de que todos los proyectos son igualmente vanos. No por ello deja de estar cargada, en una época como la nuestra, de virtualidades de fanatismo.

El desenlace de una lucha entre dos inmensos imperios está regido por un determinismo aleatorio, cuyo detalle se nos escapa. Supongamos que la propiedad privada esté condenada por la técnica de producción, que los mecanismos del mercado deban ser paralizados, un día, por el monto de los capitales a acumular o por la rebelión de las masas: el socialismo previsible no se identificaría con las prácticas, actuales o futuras, del sovietismo. La propiedad privada, que niega el desarrollo de las fuerzas de producción, está tan efectivamente negada en Detroit como en Jarkov. Lo que constituye la trama de las luchas históricas escapa lo más frecuentemente a la anticipación. La comprensión retrospectiva de las decisiones, cristalizadas en destino, aprehende un determinismo aleatorio, porque la realidad misma no está sometida a otra necesidad. La acción, vuelta hacia el porvenir, pertenece también al orden de la probabilidad.

Las leyes según las cuales se sucederían unos a otros los regímenes, no conservan tampoco mayor verosimilitud en la versión stalinista del marxismo. Ésta, en efecto, admite que no todas las sociedades recorren las mismas fases, que la edificación del socialismo no interviene en el mismo punto del desarrollo económico y comienza inmediatamente después de la toma del poder, sometida también a innúmeros albures. El stalinismo, que invoca una historia universal, se reduce finalmente a la historia del partido bolchevique.

A medida que el concepto de sociedad sin clases se empobrece, que la dialéctica pierde tanto la racionalidad de contradicciones sucesivas y sucesivamente superadas, como la necesidad de una consecuencia causal, se introduce otra idea en el sistema de pensamiento: la de la acción humana que triunfa sobre los accidentes históricos y las fuerzas cósmicas. Habiendo captado la energía atómica y en vís-

pera de captar la energía solar, ¿por qué no habría de llegar la inteligencia a evitar los azares que tantas veces han desviado el curso de los acontecimientos, así como las tonterías que desfiguran el aspecto de las sociedades? Dos familias de espíritus se revelan sensibles al mensaje marxista: los cristianos y los politécnicos; aquéllos perciben el eco del profetismo, éstos la afirmación de un orgullo prometeico. El porvenir cumplirá el destino humano porque el hombre mismo habrá de forjarlo.

El concepto de la acción estaba ya presente en el marxismo del joven Marx. Por medio de la acción, el hombre se ha creado a sí mismo transformando la naturaleza. Por medio de la acción, el proletariado se hará digno de su misión, abatiendo al capitalismo. La acción del proletariado se inserta en la dialéctica de los regímenes: producto del capitalismo, la clase obrera se yergue contra las condiciones sociales de la explotación. Pero la victoria sólo llegará cuando las formas de la sociedad futura estén maduras en el seno de la antigua sociedad. Según los intérpretes, se pondrá el acento sobre el determinismo que rige la transformación de las estructuras, o sobre la rebelión de la clase obrera.

La sustitución de la clase por el partido, virtualmente realizada por Lenin antes de 1917, debía romper el equilibrio en favor de la acción. Desde luego que no hay proporcionalidad entre el desarrollo de la clase y la fuerza del partido; las oportunidades de la Revolución dependen más de éste que de aquélla.

Se continúa invocando las leyes de la historia, expresándose como si el partido obtuviera clarividencia y éxito de su ciencia de la historia. Los dirigentes bolcheviques, como todos los hombres de Estado, se han equivocado muchas veces en las previsiones más importantes: creyeron durante años, después de 1917, en la revolución en Alemania, no creyeron en la defección de Chiang-Kaishek en 1926, no previeron el ataque alemán de 1941, ni en 1945, la cercana victoria de los comunistas chinos. Sin duda sus adversarios han sido mucho más ciegos que ellos y el balance de medio siglo no deja de impresionar. Cualquiera sea la parte de sus méritos y de las circunstancias, los comunistas no han dispuesto, para prever y actuar, de ninguna ciencia desconocida por los burgueses. Las leyes de la evolución necesaria sirven menos para orientar que para justificar su acción.

No era preciso haber leído *El Capital* o *El Imperialismo, última etapa del capitalismo* para comprobar, después de 1918, el entrecru-

zamiento de los conflictos entre las clases en los países occidentales, de las rivalidades entre las grandes potencias y el levantamiento contra Europa de los territorios coloniales en Asia y África. La doctrina enseña que esos conflictos desembocarían en el socialismo, pero no precisa cuándo ni cómo; se limita a describir una coyuntura en que la acción humana trata de imponer un desenlace que ninguna ley objetiva asegura ni excluye. La teoría traduce, en términos de destino, la obra milagrosa o diabólica de la voluntad, servida por la Fortuna.

El partido se había encargado de la Revolución que la dialéctica del capitalismo tardaba en provocar y que el reformismo de los sindicatos arriesgaba prevenir. Igualmente, el Estado decidió colectivizar la agricultura que, librada a sí misma, suscitaba kulaks por millones. Ministros de educación y de propaganda, los marxistas se sintieron irresistiblemente tentados a cumplir por decretos lo que, según su versión del materialismo histórico, hubiera debido producirse espontáneamente. Decidieron *provocar* la literatura y la filosofía que, según la doctrina, debían desarrollarse espontáneamente en una sociedad socialista en expansión. De la proposición aparentemente científica —arte y pensamiento son funciones del medio histórico— se pasa al principio del despotismo: la sociedad, en la expresión que le da el Estado, impone una ortodoxia a los economistas, a los novelistas, incluso a los músicos. Ya que el arte está corrompido por la civilización burguesa, se lo salvará con el realismo socialista.

Y no sólo eso. El mismo hombre, nos dicen, se regenerará con el cambio de sus condiciones de exigencia. El empleo de procedimientos típicamente capitalistas, adaptados al egoísmo eterno, salarios por piezas y fondos de ganancia para los *managers*, no sugiere que el hombre nuevo nazca de sí mismo. Una vez más, los gobernantes van a ayudar a la naturaleza histórica, los ingenieros de almas van a acelerar el desarrollo de la dialéctica. Educación, propaganda, formación ideológica, campañas contra la religión, por todos los medios se esfuerzan por modelar a los individuos, según la idea que se forjan del hombre y de su situación sobre esta tierra. Pavlov revela a Marx y la teoría de los reflejos condicionados al materialismo histórico. Se suponía que el sentimiento religioso habría de morir por sí mismo, a medida que se redujera la distancia entre la sociedad tal como debería ser y la sociedad tal como es. De hecho, "la reflexología" no agota la explicación de la existencia, como tampoco da cuenta la sociología materialista de la supervivencia o del despertar de la fe entre los

proletarios liberados o los burgueses satisfechos. Una vez más, el fracaso de la ciencia prepara la acción despótica. Ministros, comisarios, teóricos, jueces de instrucción, armados de métodos pavlovianos, tratarán de volver a los hombres tales como serían de por sí, si la filosofía oficial fuera verdadera.

Los procesos ilustran ese deslizarse desde la falsa ciencia hasta la acción tiránica. Puede reconstruirse el universo histórico de los acusados y de los jueces, como lo hemos hecho, según una concepción a la vez absolutista y relativista: valor incondicional del objetivo último, verdad de los conceptos explicativos, comprensión de los actos, desligados de las intenciones de los actores y de las circunstancias, en la perspectiva del vencedor. Pero esta interpretación, llevada a su término, es propiamente alienada y las víctimas la sufren sin creer en ella. Los acusados no interpretan voluntariamente el papel que se les asigna; hay que someterlos a amenazas, al chantaje; sólo se les arranca su capitulación privándolos de alimento, de sueño; se les hace confesar tal como se hace salivar a los perros. El contenido de las confesiones trae el recuerdo de Hegel a los filósofos, de las experiencias con reflejos condicionados a los psicólogos. No se sabe en qué medida se mezcla, en el espíritu de los inquisidores-experimentadores, la voluntad de que los paganos o los heréticos confiesen la verdad y la convicción de que, en último análisis, los detenidos concluyen por capitular porque son todos monos más o menos sabios.

Hénos aquí lejos de la Providencia histórica, de las leyes inflexibles que regirían el desarrollo de la aventura. Pero las etapas, por las que se pasa a la ilusión orgullosa que cree detentar el secreto del porvenir, a la ambición de forjarlo según la verdad, son lógicas. Una clase es el instrumento de la salvación común, los pocos hombres que se proclaman sus auténticos representantes, tratan al resto de la humanidad *como medio*, ven en las circunstancias sólo ocasiones, favorables o no, para su empresa. Llegados desde la oposición al Poder, ponen el mismo ardor intransigente al servicio de la construcción socialista. La liquidación de los kulaks o la deportación de las minorías se convierten en episodios, penosos pero sin importancia, de una política tendida hacia la realización de la Razón en la Historia.

Quienes invocan el dominio de la historia sueñan, parece, unos con eliminar la intervención de los accidentes, de los grandes hombres o de los encuentros, otros con reconstruir la sociedad según un plan de conjunto y evitar la herencia de injustificables tradiciones, otros,

en fin, con poner término a los conflictos que desgarran a la humanidad y la libran de la ironía trágica de las armas. La enseñanza de la razón es exactamente contraria: la política seguirá siendo el arte de elegir sin retorno en coyunturas imprevistas, según un conocimiento incompleto. La pluralidad de los universos espirituales y la autonomía de las actividades predestinarán a la tiranía toda veleidad de planificación global.

La manipulación de los fenómenos físicos, gracias a la técnica, ha disipado poco a poco la representación de un *cosmos*. Por el contrario, la esperanza en una manipulación de la historia parece hacer nacido de la representación de un orden social o de un orden del devenir, determinado por leyes inaccesibles a los deseos o a las rebeliones de los individuos. Los revolucionarios se imaginaban que iban a comandar, no algunos elementos, sino el todo.

Esta ambición prometeica es uno de los orígenes intelectuales del totalitarismo. La paz volverá al mundo cuando, con la experiencia del gobierno, el decaimiento del fanatismo y la toma de conciencia de insuperables resistencias, los revolucionarios acuerden que no es posible rehacer las sociedades según un plan, ni fijar un objetivo único a la humanidad entera, ni rehusar a la conciencia el derecho de cumplirse en el rechazo de las ciudades terrestres.

La política no ha descubierto aún el secreto para evitar la violencia. Pero la violencia se hace más inhumana todavía cuando se la considera al servicio de una verdad a la vez histórica y absoluta.

TERCERA PARTE

LA ALIENACIÓN DE LOS INTELECTUALES

CAPÍTULO VII

LOS INTELECTUALES Y SU PATRIA

Todas las sociedades han tenido sus *escribas*, que poblaban las administraciones públicas y privadas; sus *letrados o artistas*, que transmitían o enriquecían la herencia cultural; sus *expertos*, legistas que ponían a disposición de los príncipes o de los ricos el conocimiento de los textos y el arte de la disputa, sabios que descifraban los secretos de la naturaleza y enseñaban a los hombres a curar las enfermedades o a vencer en el campo de batalla. Ninguna de esas tres especies pertenece exclusivamente a la civilización moderna. Ésta no deja de presentar rasgos singulares que afectan al número y la condición de los intelectuales.

La repartición de la mano de obra entre los diferentes oficios se modifica en la medida del desarrollo económico: el porcentaje de la mano de obra empleada en la industria aumenta, el de la mano de obra empleada en la agricultura disminuye, mientras se abulta el sector llamado terciario, que engloba profesiones múltiples, de desigual dignidad, desde la del chupatintas de oficina hasta la del investigador en su laboratorio. Las sociedades industriales comprenden a trabajadores no manuales en mayor cantidad, absoluta y relativa, que todas las sociedades conocidas. Organización, técnica y administración ganan en complejidad como para reducir a una simplicidad perfecta los gestos de los obreros.

La economía moderna exige también proletarios que sepan leer y escribir. A medida que llegan a ser menos pobres, las colectividades consagran sumas crecientes a la educación de los jóvenes: la formación secundaria dura más tiempo, se la imparte a una fracción más amplia de cada generación.

Las tres especies de no manuales, *escribas*, *expertos*, *letrados*, progresan simultáneamente, si no al mismo ritmo. Las burocracias ofrecen salida a los *escribas* de baja calificación; el encuadramiento de los trabajadores, la organización de la industria exigen *expertos* numerosos

y de creciente especialización; las escuelas, las universidades, los medios de distracción o de comunicación (cine, radio) contratan *letrados, artistas* o técnicos de la palabra o de la escritura, simples vulgarizadores. A veces la integración en esas empresas rebaja al letrado a mediocre experto: el escritor se convierte en un *rewriter*. La multiplicación de los puestos sigue siendo un hecho crucial, que nadie ignora, pero cuyo alcance no siempre se advierte.

Expertos o letrados no siempre han constituido especies de Repúblicas, celosas de su independencia. Durante siglos, pensadores y artistas no se separaban espiritualmente de los *clercs*, que tenían por función mantener o comentar las creencias de la Iglesia y de la Ciudad. Socialmente, dependían de quienes les aseguraban los medios de vida, la Iglesia, los poderosos o los ricos, el Estado. La significación del arte, y no sólo la situación del artista, cambiaba con el origen del encargo o los caracteres de la clase cultivada. Llegarían a oponerse las artes *de* y *para* creyentes a las artes para uso de guerreros o mercaderes.

Los sabios poseen, en nuestra época, una autoridad, un prestigio, que los ponen al abrigo de la presión de las Iglesias (las excepciones son raras y, en conjunto, sin importancia). El derecho de libre investigación, en las materias mismas que tocan al dogma —origen del hombre, nacimiento del cristianismo— apenas se discute. A medida que el público se amplía y que los mecenas desaparecen, los escritores y artistas ganan en libertad lo que arriesgan perder en seguridad (e incluso muchos tienen el recurso de ganarse la vida en una ocupación al margen de su actividad creadora). Ni los empleadores privados, ni el Estado pagan sin exigir contrapartida. Pero las compañías cinematográficas y las universidades apenas si imponen ortodoxias, fuera de los estudios o de las salas de cursos.

En fin, todos los regímenes políticos ofrecen oportunidades a quienes poseen el talento de manejar las palabras y las ideas. Ya no es el jefe de guerra, fuerte en coraje o afortunado, quien accede al trono, sino el orador, el que ha sabido convencer a las multitudes, a los electores o a los congresos, el doctrinario que ha elaborado un sistema de pensamiento. *Clercs* y letrados nunca se han negado a legitimar el Poder, pero, en nuestra época, éste necesita de los expertos en el arte de la palabra. Teórico y propagandista se unen: el secretario general del partido elabora la doctrina, al mismo tiempo que guía la Revolución.

Más numerosa, más libre, más prestigiosa, más próxima al poder, tal se nos aparece, en nuestro siglo, la categoría social que vagamente designamos con la expresión "profesionales de la inteligencia". Las definiciones que de ellos se han dado son, en cierto modo, reveladoras; ayudan a reducir los diversos rasgos de la categoría.

La noción más amplia es la de trabajadores no manuales. En Francia, nadie llamará intelectual al empleado de oficina, aunque haya pasado por la universidad y obtenido un diploma. Integrado en una empresa colectiva, reducido a una actividad de ejecutante, el diplomado es un peón, al que la máquina de escribir sirve de herramienta. La calificación exigida para merecer el título de intelectual aumenta con el número de trabajadores no manuales, es decir, con el desarrollo económico. En cierto país subdesarrollado, se considera intelectual a no importa qué diplomado: uso que no carece de verdad. Un hombre joven proveniente de determinado país árabe, que ha estudiado en Francia, adopta efectivamente, respecto a su patria, las actitudes típicas de los hombres de letras. El "ruritanio" diplomado se asemeja al escritor de Occidente.

Una segunda noción, menos amplia, englobaría a los *expertos* y los *letrados*. La frontera entre los escribas y los expertos es incierta: se pasa progresivamente de una categoría a otra. Ciertos expertos, como los médicos, continúan siendo independientes, miembros, como se dice, de las profesiones liberales. La distinción entre "independientes" y "asalariados", que a veces influye las maneras de pensar, no por ello es menos secundaria: los médicos de las cajas de seguridad social no dejan de ser intelectuales (si alguna vez lo han sido) so pretexto de que reciben un sueldo. ¿Concierne la oposición decisiva a la naturaleza del trabajo no manual? El ingeniero y el médico luchan con la naturaleza inorgánica o los fenómenos vitales, el escritor, y el artista con las palabras o una materia que modela según la idea. En ese caso, los juristas u organizadores, que manejan palabras y hombres, pertenecerían a la misma especie que los escritores o artistas, cuando de hecho se aproximan más a los expertos, ingenieros o médicos.

Estos equívocos residen en la conjunción, en el concepto de intelectuales, de varios caracteres que no siempre se dan simultánea-

mente. Para aclarar la noción, el mejor método consiste en partir de los casos puros antes de llegar a los casos dudosos.

Los novelistas, los pintores, los escultores, los filósofos, constituyen el círculo interior, viven por y para el ejercicio de la inteligencia. Tomando como criterio el valor de la actividad, se descendería progresivamente desde Balzac hasta Eugenio Sué, desde Proust hasta los autores de novelas rosas o negras, los redactores de la rúbrica de perros atropellados en las hojas cotidianas. Los artistas que trabajan sin renovar, sin aportar ideas ni formas nuevas, los profesores en sus cátedras, los investigadores en sus laboratorios, pueblan la comunidad del saber y de la cultura. Más abajo se situarían los colaboradores de la prensa y de la radio, que propagan los resultados adquiridos, que mantienen las comunicaciones ente los elegidos y el gran número. En esta perspectiva, la categoría tendría como centro a los creadores y, como frontera, la zona mal definida donde los vulgarizadores dejan de traducir y comienzan a traicionar: preocupados por el éxito o el dinero, esclavos del gusto presunto del público, llegan a ser indiferentes a los valores que profesan servir.

Tal análisis tiene el inconveniente de desdeñar dos consideraciones: la situación social, el origen de los ingresos, por una parte; el objetivo, teórico o práctico, de la actividad profesional, por otra. Es posible llamar intelectuales, a distancia, a Pascal o Descartes, él uno gran burgués de familia parlamentaria, el otro caballero. En el siglo XVII no se hubiera pensado en clasificarlos en esta categoría, pues eran aficionados. Éstos no son menos intelectuales que los profesionales, si se considera la calidad del espíritu o la naturaleza de la actividad, pero no se definen socialmente por esta actividad.[1] En las sociedades modernas, el número de los profesionales aumenta, el de los aficionados disminuye.

Por otro lado, el profesor de derecho nos parece merecer más que el abogado el calificativo de intelectual; el profesor de economía política más que el periodista que comenta los movimientos de la coyuntura. ¿Se debe esto a que el último es de ordinario un asalariado, al servicio de empresas capitalistas, y aquél un funcionario? No lo parece, puesto que, en el otro ejemplo, el abogado es miembro de una profesión liberal, mientras que el profesor es un funcionario. Este último nos

[1] En el siglo XVIII francés, la categoría de los intelectuales es fácilmente discernible. Diderot, los enciclopedistas, los filósofos, son intelectuales.

parece más intelectual, porque no tiene otro objetivo que el mantenimiento, la transmisión o la ampliación del saber mismo.[2]

Estos análisis no permiten elegir dogmáticamente una definición, muestran las diversas definiciones posibles. O se considera como uno de los rasgos principales de las sociedades industriales el número de los expertos y se denomina *intelligentsia* a la categoría de los individuos que han recibido, en las universidades o las escuelas técnicas, la calificación necesaria para el ejercicio de esos oficios de encuadre; o se ubica en primer término a los escritores, los sabios y los artistas creadores, a los profesores o críticos en el segundo, a los vulgarizadores o periodistas en el tercero, a los prácticos, juristas o ingenieros saliendo de la categoría en la medida en que se abandonan al deseo de eficacia y pierden la preocupación por la cultura. En la Unión Soviética, prefieren la primera definición: se considera representativa a la *intelligentsia* técnica y los mismos escritores son ingenieros de almas. En Occidente, se inclinarían preferentemente por la segunda, reduciéndola aún más, al limitarla a aquéllos cuya "única profesión es escribir, enseñar, predicar, aparecer en escena o practicar las artes o las letras".[3]

El término *intelligentsia* fue empleado por primera vez, según parece, en Rusia, en el siglo XIX: los que habían pasado por las universidades y recibido una cultura, en lo esencial de origen occidental, constituían un grupo poco numeroso, exterior a los cuadros tradicionales. Se reclutaban entre los segundones de las familias aristocráticas, los hijos de la pequeño burguesía, o incluso de campesinos acomodados; desligados de la antigua sociedad, se sentían unidos por los conocimientos adquiridos y por la actitud que adoptaban respecto al orden establecido. El espíritu científico y las ideas liberales contribuían igualmente a inclinar hacia la revolución a la *intelligentsia* que se sentía aislada, hostil a la herencia nacional y como acorralada en la violencia.

En las sociedades donde la cultura moderna surgió espontánea, progresivamente, del terruño histórico, la ruptura con el pasado no tuvo esa brusquedad. Los diplomados no se distinguían tan netamen-

[2] Estos dos últimos criterios, sin ser contradictorios, divergen visiblemente. Los profesionales de la inteligencia han sido puestos cada vez más al servicio de la práctica, administrativa o industrial. Entre los puros sabios o los letrados es donde ha sobrevivido la especie de los aficionados.

[3] Crane Brinton, *Visite aux Européens*, París, 1955, pág. 14.

te de las otras categorías sociales; no rechazaban sin condiciones la estructura secular de la vida en común. No por eso se les ha acusado menos y continúa acusándoseles de haber fomentado las revoluciones, acusación que el intelectual de izquierda aceptará como un homenaje: sin los revolucionarios, resueltos a trascender el pesente, los antiguos abusos durarían todavía.

En un sentido, la acusación no es fundada. No es verdad que los intelectuales sean, como tales, hostiles a todas las sociedades. Los letrados chinos han defendido e ilustrado la doctrina, más moral que religiosa, que les cedía la primera fila y consagraba la jerarquía. Los reyes y príncipes, los héroes coronados y los mercaderes enriquecidos han encontrado siempre poetas (no necesariamente malos) para cantar su gloria. Ni en Atenas, ni en París, ni en el siglo V antes de nuestra era, ni en el siglo XIX después de Jesucristo, se inclinaba espontáneamente el escritor o el filósofo hacia el partido del pueblo, de la libertad o del progreso. Los admiradores de Esparta se hallaban en gran número en el interior de los muros de Atenas, así como los del III Reich o de la Unión Soviética en los salones o los cafés de la ribera izquierda.[4]

Todas las doctrinas, todos los partidos —tradicionalismo, liberalismo, democracia, nacionalismo, fascismo, comunismo— han tenido y siguen teniendo sus chantres y sus pensadores. Son los intelectuales, en cada campo, los que transfiguran opiniones o intereses en una teoría; por definición, no se contentan con vivir, quieren pensar su existencia.

No por ello carece de un fondo de verdad la representación trivial que los sociólogos [5] retomaron en una fórmula más sutil, de los intelectuales revolucionarios por ecuación profesional.

La *intelligentsia* nunca está rigurosamente encerrada de derecho y raramente de hecho. Toda clase privilegiada, que se define por el saber o las virtudes de la inteligencia, permite, aun contra su voluntad, el ascenso de los mejor dotados. Platón pertenecía al partido aristocrático, y no por ello dejaba de afirmar que el esclavo era capaz de aprender las verdades matemáticas. Aristóteles no negaba la necesidad social de la esclavitud, pero socavaba sus fundamentos. Ne-

[4] Está claro que el elogio de Esparta o de Hitler, en Atenas o en París, era para el intelectual una manera de hacer oposición.

[5] J. Schumpeter.

gaba que cada cual ocupara su lugar conforme a su naturaleza. Al morir, liberó a sus esclavos, que tal vez no habían nacido para la esclavitud. En tal sentido, el profesional de la inteligencia difícilmente rechaza una democracia de derecho, sin perjuicio de subrayar aún más fuertemente el aristocratismo de hecho: sólo una minoría accede al universo en que él se mueve.

El reclutamiento de la *intelligentsia* varía según las sociedades. El sistema de exámenes parece haber permitido la promoción de hijos de campesinos en China, aunque se discute la frecuencia de estos casos. La primera categoría acordada a los pensadores no resultó incompatible, en la India, con el régimen de las castas y el mantenimiento de cada cual en la condición en que había nacido. En las sociedades modernas, la universidad facilita la promoción social.

En ciertos países de América del Sur o del Cercano Oriente, las escuelas de oficiales, el ejército, ofrecen una vía de ascenso similar.

Aunque el origen de los diplomados sea diferente según los distintos países de Occidente —los estudiantes de Oxford y de Cambridge se reclutaron, hasta la guerra de 1939, en un medio reducido; los alumnos de las grandes escuelas francesas raramente provenían de familias obreras y campesinas, sino a menudo de medios pequeñoburgueses, es decir, separados por dos generaciones de los medios populares— siempre la *intelligentsia* es socialmente más amplia, más abierta que la clase dirigente, y esta democratización tiende a acentuarse porque las sociedades industriales tienen una necesidad cada vez mayor de cuadros y de técnicos. Esta ampliación de la *intelligentsia* ha favorecido, en la Unión Soviética, a los hombres del poder, que pudieron atribuir al socialismo lo que era un resultado del desarrollo económico. Ese mismo fenómeno amenaza quebrantar los regímenes democráticos, si los hijos de pequeñoburgueses, que han cursado la universidad, en lugar de adherir al sistema de valores y de gobierno creado por la antigua clase dirigente, conservan la nostalgia de una conmoción. Hay tanto mayor riesgo desde que la propensión a la crítica es, por así decirlo, la ecuación profesional de los intelectuales. Estos juzgan de buen grado a su país y sus instituciones confrontando las realidades actuales con ideas, antes que con otras realidades; la Francia de hoy con la idea que se forjan de Francia, antes que con la Francia de ayer. Ninguna obra humana soporta sin desmedro una prueba tal.

Si escritor o artista, el intelectual es el hombre de ideas; si sabio o

ingeniero, es el hombre de ciencia. Participa de la fe en el hombre y en la razón. La cultura que difunden las universidades es optimista, racional; las formas de la vida en común que se ofrecen a la vista parecen gratuitas, obra de los siglos, y no expresión de una voluntad clarividente o de un plan reflexivo. El intelectual, cuya actividad profesional no exige la reflexión sobre la historia, aplica con gusto al "desorden establecido" una condena sin apelación.

La dificultad comienza cuando no se limita a condenar lo real. Lógicamente, advertimos tres actitudes. Por la *crítica técnica*, cabe ponerse en el lugar de quienes gobiernan o administran, sugerir las medidas que atenuarían los males denunciados, aceptar las servidumbres de la acción, la estructura inmemorial de las colectividades, incluso a veces las leyes del régimen existente. No cabe referirse a una organización ideal, a un porvenir radioso, sino a resultados asequibles con mayor buen sentido o buena voluntad. La *crítica moral* yergue contra lo que es, la noción, vaga pero imperativa, de lo que debería ser: rechaza las crueldades del colonialismo, la alienación capitalista, la oposición de amos y esclavos, el escándalo de la miseria junto al despliegue del lujo. Aun ignorando las consecuencias de tal rechazo y los medios de traducirlo en actos, no puede dejarse de proclamarlo como una denuncia o una apelación, frente a la humanidad indigna de sí misma. La *crítica ideológica o histórica*, en fin, considera la sociedad presente, en nombre de una sociedad por venir, imputa las injusticias cuyo espectáculo ofende a las conciencias, al principio del orden actual —el capitalismo, la propiedad privada comportan la fatalidad de la explotación, del imperialismo, de la guerra—, traza el esbozo de un orden radicalmente distinto, donde el hombre cumpliría su vocación.

Cada una de estas críticas tiene su función, su nobleza; cada una está amenazada asimismo por una especie de degradación. El conservadorismo acecha a los técnicos; los hombres no cambian, ni tampoco las ingratas necesidades de la vida en común. Los moralistas oscilan entre la resignación de hecho y la intransigencia verbal: decir a todo que no, es finalmente aceptarlo todo ¿Dónde marcar el límite entre las injusticias que no se separan de la sociedad presente, o de toda sociedad, y las exacciones atribuibles a los individuos, que aparecen ante el juicio ético? En cuanto a la crítica ideológica, actúa con gusto en ambos tablados. Es moralista, contra una mitad del mundo, sin perjuicio de acordar al movimiento revolucionario una indulgen-

cia completamente realista. Nunca resulta satisfactoria la demostración de culpabilidad, cuando el tribunal reside en los Estados Unidos. Nunca es excesiva la represión, cuando golpea a los contrarrevolucionarios. Actitud conforme a la lógica de las pasiones. ¡Cuántos intelectuales se han aproximado al partido revolucionario y por indignación moral, para suscribir finalmente el terrorismo y la razón de Estado!

Cada país está más o menos propenso a una u otra crítica. Británicos y norteamericanos mezclan crítica técnica y crítica moral, los franceses oscilan entre la crítica moral y la crítica ideológica (el diálogo entre rebeldes y revolucionarios es la expresión típica de esta duda). Quizá la crítica moral esté, lo más frecuentemente, en el origen profundo de toda crítica, al menos entre los intelectuales, lo que les vale a la vez la gloria del "desfacedor de entuertos", del espíritu que siempre dice no, y la menos halagüeña reputación del profesional de la palabra, que ignora las rudas servidumbres de la acción.

La crítica no es ya, desde hace mucho, prueba de coraje, al menos en nuestras sociedades libres de Occidente. El público prefiere hallar, en los diarios, argumentos que justifiquen sus resentimientos o sus reivindicaciones antes que motivos para admitir que, dadas las circunstancias, la acción del gobierno no hubiera podido ser muy diferente de lo que ha sido. Criticando, se escapa a la responsabilidad de las consecuencias desagradables que provoca una medida, aun feliz en el conjunto; se sustrae uno a la impureza de las causas históricas. El opositor, cualquiera sea la violencia de sus polémicas, apenas sufre por sus pretendidas herejías. Firmar petitorios por los Rosenberg o contra el rearme de Alemania Occidental, tratar a la burguesía de banda de *gangsters* o adoptar regularmente posiciones en favor del bando contra el que Francia prepara su defensa, no perjudica la carrera, ni siquiera de los funcionarios del Estado. ¡Cuántas veces aclamaron los privilegiados a los escritores que los fustigaban! Los Babbits americanos han hecho mucho por el éxito de Sinclair Lewis. Los burgueses y sus hijos, tratados por los hombres de letras ayer de filisteos, hoy de capitalistas, han asegurado la fortuna de los rebeldes y de los revolucionarios. El éxito va hacia aquellos que transfiguran el pasado o el porvenir: es dudoso que se pueda, en nuestro tiempo, defender sin desmedro la opinión moderada de que el presente no es, en muchos sentidos, ni peor ni mejor que otras épocas.

Cuando se observan las actitudes de los intelectuales en política, la primera impresión es que se asemejan a las de los no intelectuales. La misma mezcla de saber a medias, prejuicios tradicionales, de preferencia más estética que razonada, se manifiesta en las opiniones de los profesores o escritores y en las de los comerciantes o industriales. Determinado novelista célebre persigue con su odio a la burguesía bien pensante, de la que proviene; tal otro, aunque su filosofía sea incompatible con el materialismo dialéctico, se deja atraer, con quince años de retraso, por el sovietismo, tal como, en un momento u otro, casi todos los hombres de izquierda.

Cuando se trata de sus intereses profesionales, los sindicatos de médicos, de profesores o de escritores no reivindican en un estilo muy diferente al de los sindicatos obreros. Los cuadros defienden la jerarquía, los cuadros superiores de la industria se oponen muy frecuentemente a los capitalistas o a los financieros. Los intelectuales-funcionarios consideran excesivos los recursos de otras categorías sociales. Titulares de ingresos fijos y empleados del Estado, se inclinan a condenar el móvil de la ganancia.

Las actitudes de los intelectuales se explican también por el origen social de cada uno. En Francia, basta con comparar el clima de las facultades —tanto profesores como estudiantes— para convencerse de ello. La Escuela normal superior es de izquierda o de extrema izquierda, el Instituto de Estudios Políticos, salvo una minoría, conservador o moderado (los moderados de 1954 son eventualmente socialistas, M. R. P. o "revolucionarios mendesistas"). El reclutamiento de los estudiantes influye seguramente en esto. En las universidades de provincia, cada facultad tiene su reputación, con frecuencia las de medicina y derecho pasan por "más a la derecha" que las de letras o ciencias: el medio de que salen y el nivel de vida de que gozan los profesores, aquí y allá, tienen alguna relación con las opiniones políticas.

Quizá intervenga la ecuación profesional al mismo tiempo que la ecuación social. Los normalistas de la calle Ulm piensan los problemas, en 1954, en los términos de la filosofía marxista o existencialista. Hostiles al capitalismo como tal, ansiosos por "liberar" a los proletarios, conocen mal el capitalismo o la condición obrera. El estu-

diante de ciencias políticas conoce menos "la alienación" y más el funcionamiento de los regímenes (con diferencia de grado, las mismas observaciones se aplican a los maestros y a los estudiantes).

Inevitablemente, el profesional de la inteligencia transfiere al orden político los hábitos de pensamiento que ha contraído en su trabajo. Los antiguos alumnos de la Escuela Politécnica, en Francia, han dado expresión acabada tanto al liberalismo como al "planismo", como si, obsedidos por los modelos, exigieran de la realidad una imposible conformidad a los esquemas de la razón. El ejercicio de la medicina no inclina a una mira optimista de la naturaleza humana. Con frecuencia humanitarios, los médicos tienen también la preocupación de salvaguardar su estatuto de profesión liberal[6] y juzgan con algún escepticismo las ambiciones de los reformadores.

Tales análisis, que cabría prolongar comparando iguales profesiones de país en país o diferentes especialistas en el interior del mismo país, conducirían lentamente a una sociología de los intelectuales. Aun careciendo del resultado de tales estudios, no es imposible señalar las circunstancias que influyen decisivamente en la actitud de los intelectuales e inferir particularidades nacionales.

La situación de la *intelligentsia* se define por una doble relación, con la Iglesia y con las clases dirigentes. La causa lejana de la oposición entre el clima ideológico de los países anglosajones y el de los países latinos es, manifiestamente, el éxito de la Reforma y la multiplicidad de las confesiones cristianas por un lado, el fracaso de la Reforma y el poderío del catolicismo por el otro.

Europa medieval conocía los *clercs* antes que los *intelectuales*. Los letrados se ligaban en gran número a las instituciones eclesiásticas, entre las cuales figuraban las universidades. Aun laicos, los profesores de universidad no entraban en competencia con los servidores del poder espiritual, establecido y reconocido. Las diversas categorías de la *intelligentsia* moderna se constituyeron lentamente: legistas y funcionarios dependían de la monarquía; los sabios debieron defender, contra un saber erigido en dogma, los derechos de la libre investigación; los poetas o escritores, surgidos de la burguesía, encontraron la protección de los grandes y pudieron vivir de su pluma, del favor del público. En pocos siglos, las diversas especies de intelectua-

[6] En los Estados Unidos, las asociaciones profesionales de médicos se oponen ferozmente a la Seguridad Social.

les —escribas, expertos, letrados, profesores— evolucionaron hacia una laicización, hoy total. La unión en un solo hombre de un físico, o filósofo, y de un sacerdote resulta una curiosidad. El conflicto entre *clercs* e intelectuales o entre el poder espiritual de la fe y el de la razón, tuvo por desenlace una especie de reconciliación en los países en que triunfó la Reforma. El humanitarismo, las reformas sociales, las libertades políticas no parecieron contradictorias con el mensaje cristiano.

El congreso anual del partido laborista siempre comienza con una plegaria. En Francia, en Italia, en España, a pesar de los movimientos de la democracia cristiana, los partidos que invocan el siglo de las Luces o las ideas socialistas, conservan, en general, el sentimiento de combatir a la Iglesia.

La relación de los intelectuales con las clases dirigentes está en función a la vez de éstas y de aquéllos. Mientras más alejados aparecen los primeros de las preocupaciones de quienes gobiernan, administran, crean riquezas, más libre curso dan los profesionales del dinero o de la eficacia al desprecio o a la antipatía que les inspiran los profesionales de la palabra. Mientras más rebeldes parecen los privilegiados a las exigencias de las ideas modernas e incapaces de asegurar el poderío de la colectividad o el progreso económico, más se inclinan los intelectuales a la disidencia.

El prestigio que la sociedad acuerda a los hombres de ideas influye también en el juicio que éstos aplican sobre los hombres prácticos.

Gracias al doble éxito de la Reforma y de la Revolución, en los siglos XVI y XVII, la *intelligentsia* británica no se ha hallado en lucha permanente contra la Iglesia, ni contra las clases dirigentes. Ha proporcionado con regularidad el contingente de inconformistas, a falta de los cuales la ortodoxia ahogaría la puesta en cuestión de los valores y de las instituciones. Pero ha estado, en sus controversias, más próxima a la experiencia, menos propensa a la metafísica que las clases intelectuales del continente, sobre todo francesas. Los hombres de negocios o los hombres políticos tenían suficiente confianza en sí mismos como para experimentar sentimientos de inferioridad u hostilidad viva respecto a los escritores o profesores. Éstos, por su parte, no se encontraban aislados de los ricos ni de los poderosos, obtenían un lugar —que no era el primero— en la *élite*, y raramente pensaban en una subversión total. Pertenecían frecuentemente a la clase que ejercía el gobierno. Las reformas seguían de bastante cerca a las rei-

vindicaciones como para que el sistema político-económico mismo se constituyera en el tema de las polémicas.

En Francia, durante todo el siglo XIX, la forma del Estado nunca fue unánimemente aceptada; el diálogo entre la tradición y la revolución prosiguió sin término. Los intelectuales se habituaron a una especie de permanente oposición, cuando las instituciones parlamentarias resultaron comprometidas por la monarquía, cuando los principios democráticos fueron explotados por un Bonaparte, y cuando la República pareció demasiado favorable o demasiado hostil a los socialistas.

También una crisis cualquiera, la de 1934, la de 1940, bastó para reanimar las sordas querellas. Aun Gran Bretaña fue conmovida hacia el año 1930. Sensibles a los acontecimientos, tan incapaces como los demás hombres de escapar al embrujo de la actualidad, los intelectuales británicos o norteamericanos, ante el espectáculo de la crisis económica, conocieron la tentación de la disidencia, el espejismo del paraíso soviético. Izquierdismo y fascismo continuaron siendo fenómenos marginales. En Francia, fueron el centro de la discusión. Una vez más olvidaron el país y sus humildes problemas, para abandonarse al delirio ideológico.

Los términos en que se piensa la política provienen de una tradición propia de cada nación. Se hallan en todos los países de Occidente las mismas doctrinas o los mismos conglomerados ideológicos: conservadorismo, liberalismo, catolicismo social, socialismo. Pero la distribución de las ideas entre los partidos [7] varía, las metas políticas o los fundamentos filosóficos no son los mismos. El liberalismo económico —*libre cambio, no intervención del Estado en la producción* y el intercambio— ha tenido más afinidad con el conservadorismo social en Francia que en Inglaterra, ha servido más para paralizar la legislación social que para liquidar las empresas inadaptadas de la agricultura o de la industria. Del otro lado de la Mancha, se ignoraba la disociación entre democracia y liberalismo, entre el Parlamento y

[7] Con frecuencia, por otra parte, las ideas pasan de un partido a otro. Los partidos de derecha han sido pacíficos, hostiles al extremismo, en 1815, en 1840 en 1870. El patriotismo revolucionario era patriotero y belicoso. La izquierda sólo se convirtió en pacifista y la derecha en nacionalista a fines del siglo XIX. Las posiciones de la derecha y de la izquierda en política exterior se invierten con frecuencia. Frente al hitlerismo, la propensión al munichismo y a la colaboración correspondía a la derecha, frente al stalinismo corresponde a la izquierda.

la República. Las ideas, quizá análogas en sus consecuencias, se elaboraban aquí en un vocabulario derivado de una filosofía utilitaria; allí en los término de un racionalismo abstracto, con una interpretación jacobina de los derechos del hombre; acullá, en fin, en un lenguaje de tradición hegeliana o marxista.

En otro sesgo, resultan también los intelectuales ligados a la comunidad nacional: viven con una particular acuidad el destino de su patria. La *intelligentsia* alemana del imperio guillermino era, en su inmensa mayoría, leal al régimen. Los universitarios, que ocupaban un lugar más elevado en la jerarquía del prestigio que en la del dinero, eran mucho menos que revolucionarios. Con pocas excepciones, se mostraban indiferentes a la cuestión del régimen: la monarquía o la república, que apasionaba a sus colegas franceses. Conscientes de los problemas sociales que la rapidez de la industrialización hacía en Alemania más agudos que en Francia, buscaban soluciones reformistas en el cuadro imperial y capitalista. Los marxistas eran poco numerosos en la universidad y se reclutaban entre los intelectuales marginales. Probablemente los escritores y artistas que, al revés de lo que ocurriría en Francia, gozaban de un estatuto inferior al de los profesores, se encontraban menos integrados en el régimen que estos últimos. Particularmente típica del contraste entre ambos países, era la inclinación nacionalista de la mayoría de los maestros alemanes, la inclinación hacia la izquierda de la mayoría de los maestros franceses.

Más tarde, la disidencia de una gran parte de la *intelligentsia*, bajo la república de Weimar, tuvo por origen una hostilidad casi estética respecto a un régimen sin brillo, dirigido por hombres del pueblo o de la pequeñoburguesía y, sobre todo, la humillación causada por el abatimiento del país. El obrero y el campesino sienten los agravios infligidos a la independencia y a la prosperidad, el intelectual las oscilaciones del prestigio nacional. Este último puede creerse indiferente a la riqueza, a la fuerza (pero ¿cuántos stalinistas quedarían en Francia, si la U.R.S.S. poseyera diez veces menos divisiones?), casi nunca lo es a la gloria nacional, pues de ella depende en parte la irradiación de su obra. Mientras su patria comanda los mayores batallones, finge ignorar esa relación; pero le cuesta resignarse el día en que el Espíritu de la Historia, junto con el poder, emigra hacia otros cielos. Los intelectuales sufren con la hegemonía de los Estados Unidos más que los simples mortales.

La influencia del destino nacional en la actitud de los intelectuales se ejerce a veces por intermedio de la situación económica. Frente a la desocupación, a la lentitud en la promoción, a la resistencia de las viejas generaciones o de los amos extranjeros, la *intelligentsia* entera reacciona con más pasión que las otras categorías sociales, porque nutre ambiciones más altas y dispone de medios de acción más extensos. Se indigna sinceramente contra las injusticias, la pobreza, la opresión de que son víctimas los otros hombres: ¿cómo no habría de elevar su voz cuando resulta directamente afectada?

Basta enumerar las situaciones en que los diplomados se sienten frustrados, para volver a encontrar las coyunturas revolucionarias del siglo XX. La gran depresión sobrevenida diez años después de la derrota, sacó a la calle, en Alemania, a decenas de miles de candidatos a funciones semiintelectuales: la revolución parecía la única salida. El acaparamiento de los puestos por los franceses en Túnez y Marruecos alimenta la amargura de los diplomados salidos de las universidades francesas y los empuja irresistiblemente a la rebelión.

Allí donde antiguas clases dirigentes —propietarios de bienes raíces, ricos comerciantes, jefes de tribus— se reservan el cuasi monopolio del poder y de las riquezas, la desproporción entre lo que promete la cultura racionalista de Occidente y lo que la realidad ofrece, entre las aspiraciones de los diplomados y sus oportunidades, suscita progresivamente las pasiones que las circunstancias orientan contra la dominación colonial o contra la reacción, hacia una revolución nacional o hacia una revolución marxista.

Incluso las sociedades industriales de Occidente están colocadas en peligro por la conjunción de expertos desengañados y de letrados agriados. Los unos en busca de eficacia, los otros en procura de una Idea, se unen contra un régimen culpable de no inspirar el orgullo del poder colectivo, ni la satisfacción íntima de participar en una gran obra. Quizás, el acontecimiento no responda a la esperanza de los politécnicos ni de los ideológos. Éstos adquirirán una relativa seguridad cantando elogios al Poder, aquéllos se consolarán construyendo presas.

EL PARAÍSO DE LOS INTELECTUALES

Se considera a Francia como el paraíso de los intelectuales y a los intelecutales franceses como revolucionarios; tales son los dos hechos cuya conjunción parece paradójica.

Un escritor inglés de vanguardia, cuyo nombre ignoran los miembros del Parlamento, se transportó de entusiasmo cuando, llegado a París, se instaló en Saint-Germain-des-Prés. De golpe, le apasionó la política cuya cordura, en su patria, descorazonaba su atención. Las controversias se elaboran con tal sutileza que no pueden dejar indiferente a ningún profesional de la inteligencia. El último artículo de Jean-Paul Sartre es un acontecimiento político o, por lo menos, es acogido como tal por un medio estrecho pero seguro de su importancia. Las ambiciones políticas de los novelistas de éxito chocan con las ambiciones literarias de los hombres de Estado. Éstos sueñan con escribir una novela y aquéllos con llegar a ser ministros.

Se dirá que esta impresión es superficial y constituye un paraíso reservado a los turistas. Poco numerosos son los literatos que viven de su pluma. Los maestros y profesores de liceos o facultades vegetan con asignaciones mediocres (pero el "tracción"[8] o "el 203"[9] son accesibles a los matrimonios de universitarios con dos sueldos), los investigadores trabajan en laboratorios mal equipados. Se especula con el caso de un intelectual, rico en gloria y derechos de autor, que no por ello deja de poner su pluma al servicio de un Revolución mal definida, y se olvida a todos aquellos a quienes irrita el contraste entre los beneficios (no declarados) de los comerciantes, de los cirujanos y de los abogados y lo modesto de su condición.

Los intelectuales no son menos sensibles que los demás franceses a las preocupaciones de orden económico. Algunos imaginan que las ediciones del Estado aumentarán el tiraje de sus libros y que un Poder soviético les ofrecerá, sin cuento, los instrumentos de trabajo que les mezquina la República. Del otro lado del Atlántico, determinados especialistas de la palabra escrita, a los que dudamos en calificar de intelectuales, alcanzan ingresos considerables. [10] La genero-

[8] Modelo de coche Citroën donde por primera vez se aplica tracción delantera (*N. del T.*).

[9] Modelo mediano de coche Peugeot (*N. del T.*).

[10] Determinado redactor de *Times* tiene un sueldo de 30.000 dólares.

sidad de las grandes empresas, que transforman en mercancía apreciada un talento de pluma, sin ninguna calidad espiritual; la generosidad del Estado, patrón único de las Ciencias y las Artes, inspiran quizá alguna envidia a los intelectuales de un país demasiado pequeño como para que los capitalistas o el Tesoro público repartan el dinero con tanta prodigalidad.

Dudo, sin embargo, de que este tipo de explicación alcance lo esencial. La distancia entre el salario de un obrero calificado y la asignación de un profesor de facultad es por lo menos tan amplia en Francia, y quizá más, que en los Estados Unidos. Que las actividades nobles (libros científicos o filosóficos) reporten menos que las actividades inferiores (periodismo), no es un fenómeno específicamente francés. Quienes se consagran a las actividades nobles —sabios, filósofos, novelistas de pequeño tiraje— gozan de prestigio y de una libertad casi total. ¿Por qué tantos intelectuales detestan —o se expresan como si detestaran— a una sociedad que les concede un nivel de vida honorable, teniendo en cuenta los recursos colectivos, no pone trabas a sus actividades y proclama que las obras del espíritu representan los valores supremos?

La tradición ideológica, la de la izquierda racionalista y revolucionaria, explica los términos en que se expresa la disidencia de los intelectuales. Esta misma disidencia reside en la situación. La mayoría de los intelectuales que se interesan en política están amargados porque se sienten frustrados en lo que les pertenecía en derecho. Rebeldes o cuerdos, tienen el sentido de predicar en el desierto. La IV República, sometida a las directivas veleidosas de un personal parlamentario sin doctrina común, a las solicitaciones contradictorias de los grupos de intereses, descorazona tanto a los Consejeros del Príncipe como a los profetas de la subversión. Es rica en virtudes negativas, conservadora frente a un universo que cambia.

El régimen no es el único responsable del aparente divorcio entre la inteligencia y la acción. Los intelectuales parecen más integrados que en otras partes en el orden social porque sólo se toman en cuenta los medios parisienses, donde el novelista ocupa un lugar, igual o superior al del hombre de Estado. El escritor, sin competencia, obtiene amplio auditorio, aun cuando trate de lo que alardea ignorar, fenómeno inconcebible en los Estados Unidos, en Alemania o en Gran Bretaña. La tradición de los salones, donde reinan las mujeres y los charlistas, sobrevive en un siglo de técnica. La cultura general

permite todavía disertar agradablemente de política, no protege contra las tonterías ni sugiere reformas precisas. En cierto sentido, la *intelligentsia* está menos engranada en la acción en Francia que en otros lugares.

En los Estados Unidos, en Gran Bretaña, en la misma Alemania, entre los economistas y los medios dirigentes de la banca y de la industria, entre éstos y los altos funcionarios, entre la prensa seria y la universidad o la administración, no dejan de circular las ideas y las personas. El patronato francés conoce apenas a los economistas y, hasta una fecha reciente, se inclinaba a despreciarlos —en confianza. Los funcionarios no son sensibles a los consejos de los profesores; los periodistas tienen poco contacto con unos y con otros. Nada importa tanto para la prosperidad de una nación como el intercambio del saber y de las experiencias entre las universidades, las salas de redacción, las administraciones y el Parlamento. Hombres políticos, jefes sindicales, directores de empresas, profesores o periodistas, no deben ser puestos en línea por un partido que se reserve la suma del poder, ni separados los unos de los otros por los prejuicios y la ignorancia. A este respecto, ninguna clase dirigente está tan mal organizada como la de Francia.

El escritor no reprocha a nuestros gobernantes que ignoren las enseñanzas de la ciencia política o económica. Preferentemente, reprocharía a la civilización norteamericana su desprecio por el letrado o el pensador y su empleo de los intelectuales a título de expertos. En revancha, el economista o el demógrafo deploran que parlamentarios y ministros sean más sensibles a las requisitorias de los grupos de intereses que a las consultas imparciales. Unos y otros terminan por unirse, disponibles, sin responsabilidad, y ebrios de crítica, completamente conquistados por una Revolución que se reduce, para unos, a un gran esfuerzo de productividad, y que para otros se amplía, en una conversión de la Historia. El equipo Mendés-France reúne a expertos y letrados, a los funcionarios de la comisión de cuentas de la nación y a Francois Mauriac. Tal vez la participación en el poder apacigüe la nostalgia de unos y de otros.

La pérdida de poderío, de riqueza y de prestigio, es común a todas las naciones del Viejo Continente. Francia y Gran Bretaña salen tan vencidas de las dos guerras mundiales como Alemania, dos veces aplastada. La superioridad de riqueza por cabeza de la población, la superioridad de poder movilizable, en los Estados Unidos, se agrega-

rían, de todas maneras, a la superioridad natural, debida a la dimensión de la unidad. Pero, sin las dos guerras del siglo XX, Francia y Gran Bretaña hubieran continuado figurando importantemente en el mundo, financiando sin esfuerzo sus importaciones gracias a los ingresos de las inversiones en el exterior. En el presente, amenazadas en sus fronteras por un imperio continental, tienen dificultad para vivir sin ayuda exterior, se sienten incapaces de defenderse solas y la diferencia entre la productividad norteamericana y la productividad europea parece ampliarse en lugar de disminuir. ¿Cómo perdonarían los europeos las consecuencias de sus propias locuras a quienes las han aprovechado, si, al menos, la hegemonía es una buena fortuna? Aunque los norteamericanos fueran irreprochables, les costaría a los europeos no sentirse rigurosos para con una ascensión que fue la contrapartida de su propia decadencia. A Dios gracias, los norteamericanos no son irreprochables.

Es normal que se censure al *leader*. Nunca se amó a Gran Bretaña en los tiempos en que dominaba el mundo. La diplomacia británica ha recuperado algún prestigio a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, desde el día en que no toma ya las grandes decisiones y se reserva el papel crítico. Marca los golpes, ejerce una especie de derecho al veto y saca ventajas, en las negociaciones con el campo soviético, del respeto que la fuerza norteamericana inspira a Moscú o a Pekín. La distancia entre la acción de los Estados Unidos, tal como ha sido de hecho, y la imagen que se forjan los europeos, reclama otra explicación. En conjunto, la diplomacia norteamericana ha estado conforme a los deseos y negativas de los europeos. Con sus dones masivos, ha contribuido a la recuperación económica del Viejo Continente, no ha tomado ninguna iniciativa para liberar a los países de Europa Oriental, ha reaccionado contra la agresión norcoreana pero sin aceptar los riesgos y sacrificios que hubiera implicado una victoria militar; no ha intentado salvar a Indochina. Los dos únicos reproches precisos se refieren al cruce del paralelo 38 (decisión que, aún ahora, puede justificarse) y al no reconocimiento del gobierno de Pekín, error de escasos alcances.

Fundamentalmente, la estrategia de los Estados Unidos no ha sido muy diferente en *actos* de lo que deseaban, en su fuero íntimo, la mayoría de los europeos, intelectuales incluidos. ¿Cuáles son los agravios o los motivos profundos de agravio? Advierto tres, de importancia creciente: obsedidos por la resistencia al comunismo, los Estados

Unidos llegan a veces a sostener gobiernos "feudales o reaccionarios" (por otra parte, una propaganda bien orquestada, trata de "títere" o de "reaccionario" a todo anticomunista militante). Poseedores de un acopio de bombas atómicas, los Estados Unidos se convierten simbólicamente en responsables de una guerra futura, que causa justamente horror a la humanidad. Khrushchev, hace algunos meses, se jactaba en Praga de que la Unión Soviética había sido la primera en poner a punto la bomba de hidrógeno: la frase no fue reproducida por las agencias de prensa. La Unión Soviética no trabaja menos que los Estados Unidos (sino quizá más) en la preparación de armas nucleares, pero lo dice menos. En fin —y esta razón nos parece decisiva— se reprocha a los dirigentes de Wáshington que admitan la división del mundo en dos bloques y den consistencia a esa división, consintiéndola. Ahora bien, una interpretación tal rechaza inevitablemente a las naciones de Europa a una segunda categoría.

Se trataba altaneramente, antaño, en París en londres, al nacionalismo de los intelectuales de Europa Central u Oriental, se le imputaba, no sin cierta razón, la balcanización del Viejo Continente: ¿es muy diferente el nacionalismo que ha adquirido ahora derecho de ciudadanía en los círculos franceses de izquierda? Las naciones denominadas grandes no reaccionan más razonablemente ante su decaimiento de lo que reaccionaban ayer las naciones llamadas pequeñas ante su repentina resurrección. Ninguna consigna tine mayor éxito que la de "la independencia nacional", lanzada por los comunistas. Sin embargo, no se necesita una clarividencia fuera de lo común para observar la suerte de Polonia o de Checoslovaquia, ni una inteligencia superior para confrontar los recursos militares de Francia con las necesidades de la defensa europea. El intelectual francés, que rechaza cualquier organización lectiva de la diplomacia o de las fuerzas militares de Occidente, no resulta menos anacrónico que el intelectual de Polonia que, entre 1919 y 1939, reivindicaba celosamente para su patria la libertad de maniobra diplomática. Todavía este último tenía, hasta 1933, la excusa de la debilidad de los dos grandes: Rusia y Alemania.

No sugerimos una "defensa e ilustración" de la Comunidad Europea de Defensa, cuyas intenciones fueron mejores que sus instituciones. Un Estado Federal de los Seis se presta a múltiples y fuertes objeciones. Puede incluso concebirse un alegato razonable en favor de una Europa a la que la fuerza norteamericana protegiera de la in-

vasión soviética, sin que se firmara un tratado de alianza en forma, sin que los contingentes norteamericanos se acantonaran en el Rin o el Elba. Pero los intelectuales no se conmueven con estos argumentos complejos —si los Estados Unidos son indispensables para el mantenimiento del equilibrio, el Pacto del Atlántico representa la fórmula más simple—, son sensibles a la representación de una Europa que recobrara, en apariencia, su autonomía de acción.

No experimentan emociones que sus compatriotas desconozcan. El hombre de la calle no ignora el resentimiento contra el aliado demasiado poderoso, la amargura por la debilidad nacional, la nostalgia por la gloria de ayer, ni la aspiración por un universo transformado. Pero los intelectuales deberían apaciguar estas emociones, mostrar las razones de una solidaridad permanente. En lugar de cumplir esta tarea orientadora, prefieren sobre todo en Francia, [11] traicionar su misión, atizar los sentimientos mediocres de la multitud proporcionándoles pretendidas justificaciones. En verdad, tienen contra los Estados Unidos una querella que les pertenece como propia.

En la mayoría de los países, son más antinorteamericanos que los simples mortales. Ciertos textos de Jean-Paul Sartre, [12] en ocasión de

[11] Hablo de quienes no son comunistas ni comunizantes. Los comunistas cumplen honestamente con su trabajo al servicio de la Unión Soviética.

[12] "En un punto, obtendréis la victoria: no queremos mal a nadie: nos negamos a convertir en odio el desprecio y el horror que nos inspiráis. Pero no conseguiréis hacernos tomar la ejecución de los Rosenberg por un «lamentable incidente», ni siquiera por un error judicial. Es un linchamiento legal que cubre de sangre a todo un pueblo y que denuncia de una vez por todas y estrepitosamente el fracaso del Pacto del Atlántico y vuestra incapacidad para asumir el *leadership* del mundo occidental.

"...Pero si cedierais a vuestra locura criminal, esa misma locura podrá mañana arrojaros confusamente a una guerra de exterminio. Nadie se ha equivocado en Europa: según deis la vida o la muerte a los Rosenberg, preparáis la paz o la guerra mundial.

"...¿Y qué son esos países cuyos jefes están obligados a cometer asesinatos rituales para que se les perdone por detener la guerra?

"...Y no excláméis que se trata de algunos excitados, de elementos irresponsables: son los dueños de vuestro país, pues ante ellos ha cedido vuestro gobierno. ¿Os acordáis de Nuremberg y de vuestra teoría de la responsabilidad colectiva? ¡Y bien! A vosotros cabe aplicarla ahora. Sois colectivamente responsables de la muerte de los Rosenberg, unos por haber provocado ese crimen, otros por haberlo dejado cometer; habéis tolerado que los Estados Unidos sean la cuna de un nuevo fascismo; en vano responderéis que esa sola muerte no es comparable a las hecatombes hitlerianas: el fascismo no se define por el número de sus víctimas, sino por la manera de matarlas.

"...Al matar a los Rosenberg, habéis tratado simplemente de detener el progreso de la ciencia con un sacrificio humano. Magia, caza de brujas, autos de fe, sacrificios —en

la guerra de Corea, del proceso de los Rosenberg, recuerdan los de los antisemitas contra los judíos. Se hace de los Estados Unidos la encarnación de cuanto se detesta, y se concentra enseguida, sobre esa realidad simbólica, el odio desmesurado que cada cual acumula en el fondo de sí, en una época de catástrofes.

La actitud casi unánime de los intelectuales franceses, respecto a los Rosenberg, nos parece carcterística y, aún hoy, extraña. Después de los tribunales de Estado de la ocupación y las cortes de justicia de la Liberación, no cabría atribuir a los franceses un agudo sentido de la justicia. Los intelectuales de gran corazón, los de *Les Temps Modernes* o de *Esprit*, no se conmovieron por los excesos de la depuración; eran más bien de los que reprochaban al gobierno provisorio la falta de vigor en la reprensión. Testimoniaron una simpática comprensión a los procesos del tipo soviético. ¿Por qué afectaron, en el proceso Rosenberg, una indignación que sus abuelos habían, ellos sí, sinceramente experimentado, en tiempos del proceso Dreyfus? Estos últimos, a quienes causaba horror la razón de Estado y la "justicia militar", hubieran dudado en tomar parte en la campaña. [13] Era deplorable que el juez hubiera condenado a muerte por actos cometidos en una fecha en que la Unión Soviética era un país aliado y no enemigo. La larga permanencia en prisión hacía más cruel la ejecución y tocaba la sensibilidad. Pero la sentencia del juez, incontestablemente legal, motivaba el disgusto o la desaprobación (si se suscribía el veredicto del jurado) pero no la denuncia virulenta del moralista. Ahora bien, la culpabilidad de los Rosenberg era, por lo menos, extremadamente probable. La propaganda comunista sólo se apoderó del caso varios meses después de proceso, cuando los dirigentes del partido estuvieron convencidos de que, por primera vez, militantes, acusados de espionaje atómico, negarían hasta el fin haber cum-

eso estamos—, vuestro país está enfermo de miedo. De todo tenéis miedo: de los Soviets, de los chinos, de los europeos; tenéis miedo los unos de los otros, teméis la sombra de vuestra propia bomba.

"...Entre tanto, no os asombréis si gritamos, de un extremo al otro de Europa: Cuidado, América está rabiosa. Cortemos todos los lazos que nos unen a ella, para no ser a nuestra vez mordidos y contagiados de rabia". ("Los animales enfermos de rabia", artículo aparecido en *Libération*, el 22 de junio de 1953).

Nada falta para la aproximación con los textos antisemitas, ni siquiera la acusación de muerte ritual.

[13] En Gran Bretaña, donde se ha conservado el sentido de la justicia, la campaña comunista a propósito de los Rosenberg fue un fracaso.

plido actos que todo buen stalinista juzga legítimos. La propaganda consiguió transfigurar en error judicial una sentencia cuyo rigor, influido por el clima del momento del proceso, no tomaba en cuenta la opinión en el momento del crimen. El éxito de la campaña en Francia se explica menos por la preocupación por la justicia o la eficacia de la psicotécnica que por el gusto de poner a los Estados Unidos en el banquillo de los acusados.

La paradoja se acentúa aún más si se piensa que, en muchos respectos, los valores que los Estados Unidos invocan se distinguen apenas de los que sus críticos no dejan de proclamar. Bajo nivel de vida obrero, desigualdad de las condiciones, explotaciones económicas y opresión política, tales son los vicios del orden social que denuncia la *intelligentsia* de izquierda; opone a ellos la elevación del nivel de vida, la atenuación de las diferencias de clases, la ampliación de las libertades individuales y sindicales. Ahora bien, la ideología oficial de allende el Atlántico está plena de este ideal y los defensores del *American way of life* pueden pretender, sin vanidad, que su país se ha aproximado al objetivo tanto y quizá más como no importa qué otro.

¿Guardan rencor los intelectuales europeos a los Estados Unidos por el logro de conjunto o por la parte de fracaso? Explícitamente, le reprochan sobre todo las contradicciones entre la idea y lo real, de que la suerte de la minoría negra es ejemplo privilegiado y símbolo. Sin embargo, a despecho del prejuicio racial profundamente arraigado, las discriminaciones se atenúan, la condición de los negros se eleva. La lucha en el alma norteamericana entre el principio de la igualdad de los hombres y la barrera del color reclama comprensión. De hecho, la izquierda europea guarda rencor sobre todo a los Estados Unidos por haber tenido éxito sin seguir los métodos conformes a la ideología preferida. Prosperidad, poder, tendencia a la uniformidad de las condiciones, esos resultados han sido alcanzados por la iniciativa privada, por la concurrencia, antes que por la intervención del Estado; en otras palabras por el capitalismo, que todo intelectual bien nacido tiene el deber no ya de conocer, sino de despreciar.

Éxito empírico, la sociedad norteamericana no encarna una idea histórica. Las ideas, simples y modestas, que continúa cultivando, han pasado de moda en el Viejo Continente. Los Estados Unidos siguen optimistas a la manera del siglo XVIII *europeo*: creen en la posibilidad de mejorar la suerte de los hombres, recelan del poder que

corrompe, permanecen sordamente hostiles a la autoridad, a las pretensiones de algunos de conocer mejor que el *common man* la receta de la salvación. No hay lugar para la Revolución ni para el proletariado, sólo se conoce la expansión económica, los sindicatos y la Constitución.

La Unión Soviética avasalla, depura a los intelectuales: al menos los toma en serio. Son intelectuales los que dieron al régimen soviético la doctrina, grandiosa y equívoca, de la que las burocracias sacaron una religión de Estado. Aun hoy, discutiendo los conflictos de clase o las relaciones de producción, gustan a la vez las alegrías de la discusión teológica, las satisfacciones austeras de la controversia científica y la embriaguez de la meditación sobre la Historia universal. El análisis de la realidad norteamericana nunca ofrecerá placeres de igual calidad. Los Estados Unidos no persiguen suficientemente a sus intelectuales como para ejercer, a su vez, la turbia seducción del terror; otorgan a algunos de entre ellos, temporariamente, una gloria que rivaliza con la de las estrellas de cine o los jugadores de béisbol; dejan a la mayoría en la sombra. La *intelligentsia* soporta mejor la persecución que la indiferencia.

A esta indiferencia se añade otro agravio más fundado: el precio del éxito económico con frecuencia parece demasiado elevado. Las servidumbres de la civilización industrial, la brutalidad de las relaciones humanas, el poderío del dinero, los componentes puritanos de la sociedad norteamericana, chocan al intelectual de tradición europea. Con ligereza, se imputa a las realidades o más bien a las palabras que no se toleran, el costo, quizá inevitable, quizá temporario, del advenimiento de las masas. Se compara los *Digests* o las producciones de Hollywood con las más altas obras para uno de los privilegiados y no con el alimento reservado poco ha al hombre común. La supresión de la propiedad privada de los instrumentos de producción no modificaría la vulgaridad de las películas o de la radio.

También en esto, los intelectuales son más antinorteamericanos que el gran público que, en Inglaterra, prescindiría difícilmente de las películas norteamericanas. Pero, ¿por qué no se confiesan a sí mismos los intelectuales que les interesa menos el nivel de vida obrero que el refinamiento de las obras y de las existencias? ¿Por qué se aferran a la jerga democrática, cuando se esfuerzan por defender, contra la invasión de los hombres y las mercaderías en serie, los valores auténticamente aristocráticos?

El diálogo entre intelectuales franceses y norteamericanos es tanto más difícil, pues la situación de estos últimos es, en muchos respectos, exactamente opuesta.

El número de los diplomados o de los profesionales del lenguaje es, absoluta y relativamente, más elevado que en Francia, pues aumenta con el progreso económico. Pero la *intelligentsia* tiene en adelante como representante típico no a un letrado,[14] sino a un experto, ya sea economista o sociólogo. Se otorga confianza al técnico y no al hombre cultivado. La división del trabajo, aun en materia literaria, progresa cada vez más. ¿Es diferente la escala de prestigio en que se distribuyen las ocupaciones no manuales, más allá del Atlántico, a la de Gran Bretaña? A falta de una encuesta precisa, resulta dificultoso responder con certeza. La jerarquía, de todas maneras difícil de establecer, varía probablemente según los grupos, en el interior del mismo país. Cada medio profesional tiene su ecuación propia. El hecho simple, masivo, no es menos evidente: el novelista o el filósofo, que llevan la delantera en Francia, no imponen su marca ni su lenguaje a la *intelligentsia* norteamericana.

Si el París de la ribera izquierda es el paraíso de los escritores, los Estados Unidos podrían ser calificados como un infierno. Y sin embargo, podría colocarse la fórmula *Retorno a América* como epígrafe a una historia de la *intelligentsia* norteamericana en el curso de estos últimos quince años. Francia exalta a sus intelectuales que la rechazan; los Estados Unidos carecen de indulgencia para con los suyos, que los exaltan.

En ambos casos, el móvil parece idéntico: los franceses reaccionan frente a la humillación, los norteamericanos frente a la grandeza de su nación; unos y otros permanecen fundamentalmente nacionalistas, en la nostalgia de un desquite o en la incorporación a la gloria. Curiosamente, en los Estados Unidos, el mismo año 1935 vio desencadenarse la querella de los *Egghead* y aparecer la encuesta *América y los intelectuales* en la *Partisan Review*. Ésta revelaba la conversión al patriotismo "gran-americano" de los profesionales del pensamiento,

[14] Entre los letrados, los profesores conservan un papel más importante, en las discusiones de ideas, que los novelistas: a la inversa de lo que ocurre en Francia.

aquélla la hostilidad latente que una parte importante de la opinión experimenta frente a los hombres de ideas.

La palabra *Egghead* es de origen oscuro —se le atribuyen varios creadores— pero obtuvo un éxito fulminante. En pocos días, dio la vuelta a los Estados Unidos: diarios, semanarios y revistas publicaban artículos a favor o en contra de los *Egghead*. La polémica era inseparable de la campaña electora: se consideraba que la comitiva de A. Stevenson estaba compuesta por representantes típicos de la categoría y los republicanos trataban de comprometer al candidato demócrata confundiéndolo con ellos. Como dirigían la polémica periodistas o escritores, que no eran menos intelectuales, en el sentido sociológico, que aquellos a quienes denunciaban, queda por precisar qué rasgos hacen de un escritor o de un profesor una despreciable "cabeza de huevo".

Quizá no esté mal tomar esa definición de Louis Bromfield, uno de los intelectuales entre los antiintelectuales. "Una persona de falsas pretensiones intelectuales, con frecuencia un profesor o el protegido de un profesor, fundamentalmente superficial. Exageradamente emotivo y femenino en sus reacciones frente a no importa qué problema. Arrogante y desdeñoso, lleno de vanidad y desprecio para con la experiencia de los hombres más sensatos y más capaces. Esencialmente confuso en su manera de pensar, sumergido en una mezcla de sentimentalidad y de evangelismo violento, partidario doctrinario del socialismo y del liberalismo de Europa Central, en oposición a las ideas greco-franco-norteamericanas de democracia y liberalismo. Sometido a la filosofía moral pasada de moda de Nietzsche, filosofía que lo conduce a menudo a la prisión y a la vergüenza. Pedante infatuado, propenso a considerar una cuestión en todos sus aspectos hasta el punto de vaciarse el cerebro. Un corazón sangrante pero anémico". [15]

Esta definición colecciona las acusaciones clásicamente levantadas contra los intelectuales: pretenden ser más competentes que los hombres ordinarios, y lo son menos; carecen de virilidad, de resolución; a fuerza de ver todos los aspectos del problema, dejan de captar lo esencial y se vuelven incapaces de decisión (la alusión a la homosexualidad marca la forma extrema del argumento). En fin, el socialismo centroeuropeo, de carácter doctrinario, caracteriza la ideología

[15] *The Freeman*, 1º de diciembre de 1952.

del "cabeza de huevo", que se complace en un marxismo atenuado y prepara el camino al comunismo.

Este tipo de polémica no se limita a los Estados Unidos. "Chiflados", "soñadores", "charlatanes", "ignorantes de las realidades y de la práctica" han sido siempre las injurias que el padre de familia burguesa ha lanzado contra su hijo cuando éste deseaba iniciarse en la carrera de las letras o las artes; que el hombre político, el jefe de empresa han pensado, si no expresado, cada vez que el profesor, el moralista, le reprochaban la rudeza de su conducta.

La polémica norteamericana no deja de tener ciertas singularidades. Los hombres de acción, en la Francia actual, otorgan demasiado respeto a los valores intelectuales y no se arriesgarían a formular abiertamente tales juicios. Se sigue pensando mal de los letrados, sin atreverse casi a decirlo. Las insinuaciones de falta de virilidad o de homosexualidad, que no se ignoran de este lado del océano, apenas obtienen audiencia, se las considera vulgares, tontas. Más característico aún del clima norteamericano es la conjunción de los reproches dirigidos a los intelectuales como tales y de los reproches que alcanzan a los que llamamos intelectuales de izquierda y que Louis Bromfield llama "liberales".

Estos últimos son traidores a la verdadera y única tradición norteamericana, el liberalismo "de Voltaire y de los Enciclopedistas, de hombres como Jefferson, Franklin y Monroe, Lincoln y Grover, Cleveland y Woodrow Wilson". Los falsos liberales derivan todos de un psicópata llamado Karl Marx, no aportan un ideal sino la seguridad, compran votos a golpes de subvenciones y subsidios, "en el estilo mismo que precipitó la ruina de Roma, de Constantinopla y de Gran Bretaña". Son planificadores, se creen en *su* cordura, no en la del hombre de la calle, no son comunistas, pero piensan confusamente, y se dejan engañar por los stalinistas, en Yalta y en Postdam.

También el macartismo acusa al intelectual de izquierda, no americano, discípulo vergonzoso de Karl Marx, culpable de introducir el socialismo de Europa Central en el país de Jefferson y de Lincoln. También reúne en la misma reprobación la planificación y la homosexualidad, deja entender que el doctrinario del *Welfare State* participa de las torpezas del comunismo internacional, ya sea porque admite sus falsas teorías, o porque facilita su acción, o porque, consciente o inconscientemente, comparte su lucha.

Este conformismo antiliberal (en el sentido norteamericano del

término) es una réplica, temporalmente desplazada, de un conformismo opuesto. Los liberales creyeron en su mayoría, hacia el año 30, que existía efectivamente una continuidad o una solidaridad entre los adversarios de los *trusts*, los partidarios de las leyes sociales y los bolcheviques. Han defendido e ilustrado esta unidad de izquierda o del progresismo, durante la Segunda Guerra Mundial, mucho más allá de las necesidades de la alianza con la Unión Soviética; han rehusado creer, el mayor tiempo posible, en la culpabilidad de Alger Hiss. Los hombres sensibles a la seducción del comunismo, hace veinte años, se reclutaban entre los burgueses y los intelectuales mucho más que entre los obreros o las minorías oprimidas.

Hay más aún. El intelectual europeo que viaja a los Estados Unidos encuentra un poco por todas partes el conformismo anti-MacCarty, antes que una omnipotencia del macartismo. *Todo el mundo* está contra el famoso senador (la única excepción notable es James Burnham que se negó a una condenación pura y simple del senador y fue, por ello, exluido de la comunidad de la *Partisan Review*). Desdichadamente, *todo el mundo* no deja de sentirse una minoría, con una vaga mala conciencia por el pasado de alianza con el comunismo [17] y el temor a una opinión popular que englobara en una misma hostilidad a los rojos, a los rosas y a los rosa-pálidos, comunistas, socialistas, y *new dealers*.

En una universidad norteamericana, quien fuera contrario a MacCarthy sería severamente juzgado por su colega (aun así no tendría nada que temer por su carrera). Y, sin embargo, esos mismos profesores dudan a veces en expresarse públicamente acerca de ciertos asuntos, por ejemplo el comunismo chino. El conformismo anti-MacCarthy se combina curiosamente con el conformismo anticomunista. Al denunciar los procedimientos del senador, se agregará que no se detesta menos que él al comunismo.

Casi unida contra el macartismo, la comunidad intelectual experimenta sordamente una amenaza que a ella misma alcanza: una fracción del pueblo norteamericano, que desconfía de los expertos, de los extranjeros, de las ideas, y se reconoce en la prensa Hearst o Mac-

[16] La ausencia de éxito de la propaganda comunista entre los negros norteamericanos es un fenómeno interesante. El negro quiere ser un norteamericano 100 %. Apela de la realidad norteamericana ante el ideal norteamericano: no elige la Revolución.

[17] Este error ha sido más de los intelectuales que del *common man*, y éste descubre así la confirmación de la superioridad del buen sentido sobre la inteligencia.

Cormick, se juzga traicionada por sus dirigentes de ayer y amenaza volver su cólera contra los profesores, los escritores, los artistas, responsables todos a la vez del abandono de Europa Oriental a los ejércitos rusos, de la derrota de Chiang-Kaishek y de la socialización de la medicina.

Inquietos por la ola de antiintelectualismo, esos intelectuales no dejan por eso de reconciliarse con los Estados Unidos. El Viejo Continente ha perdido su prestigio; la brutalidad y la vulgaridad de algunos aspectos de la vida norteamericana son nada comparados con los campos de concentración de la Alemania hitleriana o de la Unión Soviética. La prosperidad de la economía permite alcanzar los objetivos que preconizaba la izquierda europea. Los expertos del mundo entero vienen a buscar a Detroit el secreto de la riqueza. ¿En nombre de qué valores europeos erguirse contra la realidad norteamericana? ¿En nombre del encanto y de la cultura que las máquinas destruyen y las humaredas ensucian? La nostalgia del orden preindustrial incita a algunos letrados, en efecto, a preferir la vida francesa al *American way of life*. ¿Pero cuál es el precio, para el gran número, de esos logros excepcionales? ¿No están dispuestos también los europeos a sacrificarlos a la productividad, listos para absorber no importa qué dosis de americanismo para elevar el nivel de vida de las masas? Considerada desde los Estados Unidos, la edificación socialista —industrialización acelerada bajo el impulso del partido comunista, único dueño del Estado— no parece restar, sino agregar males a la civilización técnica.

Algunos intelectuales permanecen fieles a la tradición de anticonformismo y atacan simultáneamente a los *Digests*, a los *trusts*, a MacCarthy, al capitalismo. Anticonformismo que no carece de cierto conformismo, pues retoma los temas del liberalismo militante de ayer. Los intelectuales norteamericanos están, al presente, en busca de enemigos. Unos combaten al comunismo y hacen profesión de hallarlo en todas partes, los otros a MacCarthy, los últimos, en fin, a la vez al comunismo y a MacCarthy sin contar a quienes, desesperanzados por la falta de causas, se ven reducidos a denunciar el anticomunismo: todos se sienten cruzados en persecución del infiel para hendirlo en dos.

Gran Bretaña es probablemente el país de Occidente que ha tratado a sus intelectuales de la manera más razonable. Como lo dijera un día D. W. Brogan a propósito de Alain: *We British dontt take our intellectuals so seriously*. (Nosotros, los británicos, no tomamos tan en

serio a nuestros intelectuales). Así evitan el antiintelectualismo militante en que a veces desemboca el pragmatismo norteamericano, y la admiración que, en Francia, se dirige indiferentemente a las novelas y a las opiniones políticas de los escritores, da a estos últimos en sentimiento excesivo de su importancia, los inclina a juicios extremos y a artículos al vitriolo. Acepto que los intelectuales sean los *clercs* del siglo XX: los asuntos de Estado dependen cada vez más de los expertos y los errores de éstos no justifican el elogio de la ignorancia.

Hasta la Segunda Guerra Mundial, es cierto, el reclutamiento de las *publics schools* y de las universidades era tal, que la clase dirigente asimilaba fácilmente a los recién llegados. Los disidentes cortaban con el conformismo social sin quebrantarlo. Los conflictos de intereses entre los privilegiados no cuestionaban la Constitución ni el método de la política. Los intelectuales elaboraban doctrinas que inspiraban reformas, sin dar a las multitudes la nostalgia de las hermosas catástrofes. Las reformas de estos últimos decenios han ampliado considerablemente el número de estudiantes y los medios en que se reclutan. El intelectual de izquierda que, sistemáticamente, toma el partido del porvenir contra el pasado, que experimenta, toma el parpartido del porvenir contra el pasado, que experimenta una especie de solidaridad para con todos los revolucionarios del mundo, reina sobre una parte de la prensa hebdomadaria: no ha roto todavía con su patria. No demuestra menos apego a Westminster y al Parlamento que los conservadores. Reserva al mundo exterior los beneficios del Frente popular, del que lo protege la debilidad del partido comunista inglés. De buen grado, dirá que la fuerza del comunismo en cada país, es inversamente proporcional a los méritos del régimen.

Así pagaría tributo a la excelencia del régimen británico, reconocería la legitimidad del comunismo en Francia, en Italia o en China, y se afirmaría tan buen nacionalista como internacionalista. El francés sueña con esa reconciliación a través de la conversión de todos los no franceses a Francia. El inglés dirá gustoso que nadie, fuera de las islas felices, es completamente digno de jugar al criquet y a los debates parlamentarios. Orgullosa modestia, que ha de tener quizá su recompensa; los pueblos, instruidos y liberados por los británicos, los de la India en Asia, los de la Costa de Oro en Africa, continuarán jugando al criquet y a los debates parlamentarios.

CAPITULO VIII

LOS INTELECTUALES Y SUS IDEOLOGIAS

Las ideologías políticas mezclan siempre, con mayor o menor felicidad, proposiciones de hecho y juicios de valor. Expresan una perspectiva sobre el mundo y una voluntad vuelta hacia el porvenir. No caen directamente en la alternativa de lo verdadero y de lo falso, tampoco pertenecen al orden del gusto y de los colores. La filosofía última y la jerarquía de las preferencias reclaman el diálogo antes que la prueba o la refutación; el análisis de los hechos actuales o la anticipación de los hechos venideros se transforma con el desarrollo de la historia, y el conocimiento que de ella adquirimos, la experiencia corrige progresivamente las construcciones doctrinarias. El clima de Occidente inmediatamente después de la Segunda Guerra, es conservador. Si la U.R.S.S. no apareciera amenazante, si China, después de haber expulsado a los occidentales, no despertara los fantasmas de un imperialismo amarillo, si la bomba atómica no mantuviera la angustia, europeos y norteamericanos gozarían de la paz recuperada, éstos con el orgullo de una prosperidad única, aquéllos satisfechos con una cómoda cordura, después de tantas locuras. Pero la rivalidad entre los dos universos continúa. La revolución levanta a los pueblos exteriores a la minoría occidental. Marx reemplaza a Confucio y los compañeros de Gandhi sueñan con construir inmensas fábricas.

En el otoño de 1954, por primera vez desde 1939, o más bien desde 1931, los cañones han callado —no las ametralladoras: sería prematuro cerrar las puertas del templo de Jano.

LOS HECHOS PRINCIPALES

En Occidente, la querella entre capitalismo y socialismo está perdiendo su potencial afectivo. Desde que se confunde a la Unión Soviética con el socialismo, éste no tiene manifiestamente por función recoger la herencia del capitalismo, sino asegurar, también él, el desa-

rrollo de las fuerzas productivas. Nada sugiere que deba suceder por doquiera al régimen de la propiedad privada. La idea de un paralelismo entre las fases de crecimiento y sucesión de los regímenes, está descartada por los acontecimientos.

Las sociedades llamadas socialistas vuelven a hallar, bajo formas modificadas, las necesidades inherentes a todo sistema moderno.

Aquí y allá, "los cuadros lo deciden todo". Los directores soviéticos retienen el equivalente de las utilidades. Las incitaciones al esfuerzo, los salarios, o las primas al rendimiento se asemejan a las prácticas del capitalismo occidental de ayer. Hasta el presente, los planificadores, en razón de la penuria y de la voluntad de aumentar rápidamente el poderío del país, no se han preocupado por la productividad de las diversas inversiones ni por las preferencias de los consumidores. No tardarán en conocer los peligros de la mala venta y las exigencias del cálculo económico.

La puesta en cuestión de las instituciones representativas constituye el segundo hecho principal de nuestro siglo. Hasta 1914, lo que la izquierda defendía e ilustraba por sobre todo, lo que los no occidentales trataban de eliminar, eran las libertades: la prensa, el sufragio universal y las asambleas deliberantes. El Parlamento parecía la obra de Europa, que los "cadetes" de Rusia o los jóvenes turcos soñaban reproducir.

Los regímenes parlamentarios han estado en quiebra, entre las dos guerras, en la mayor parte de Europa. La Unión Soviética ha demostrado que la pluralidad de los partidos y el gobierno por discusión no estaban entre los secretos del poderío que las sociedades de Asia querían sustraer a los conquistadores. Las crisis que, en América del Sur, en el Cercano Oriente y en Europa Oriental han paralizado el funcionamiento de las democracias, suscitaron dudas acerca de la posibilidad de exportar las costumbres británicas y norteamericanas. El sistema representativo, de que Westminster y el Capitolio ofrecen el modelo acabado, deja a los grupos profesionales, a los sindicatos, a las familias espirituales, a los individuos, el derecho de defender sus intereses, de querellarse antes y durante la acción. Exige un personal capaz de mantener la moderación de las controversias, una clase dirigente consciente de su unidad y resuelta a los sacrificios que pudieran ser necesarios. Está amenazado por el ardor excesivo de las querellas (los pistoletazos no fueron desconocidos en el hemiciclo de los

parlamentos balcánicos), por el conservadorismo ciego de los privilegiados, por la debilidad de las clases medias.

La alternativa entre libertades políticas y progreso económico, entre el Parlamento y los diques, entre la izquierda liberal y la izquierda socialista, es una falsa alternativa en Occidente. Puede parecer ineluctable en ciertas circunstancias. La promoción de un país no capitalista al primer puesto entre las grandes potencias, ha consagrado con el éxito la fórmula de "la occidentalización sin la libertad" e, incluso, de "la occidentalización contra Occidente".

La armonía establecida entre la denuncia del capitalismo en el siglo XIX por un intelectual de Occidente y las pasiones de los intelectuales de Asia y África constituye un tercer hecho principal de nuestro tiempo. La doctrina marxista, por sus errores tanto como por su verdad parcial, se une a la representación que el diplomado de Asia tiende a forjarse del mundo. Las grandes sociedades, comerciales e industriales, instaladas en Malasia, en Hong-Kong, en la India, se asemejan al capitalismo observado por Marx, más que a la industria de Detroit, de Coventry o de Billancourt. Que la esencia de Occidente sea la búsqueda de ganancias; que las misiones religiosas y las creencias cristianas sean el encubrimiento o el puntillo de honor de intereses cínicos; que, finalmente, víctima de su propio materialismo, el Occidente deba desgarrarse en guerras imperialistas; una tal interpretación es parcial, incompleta, injusta: no por ello deja de convencer a los pueblos erguidos contra los amos extranjeros.

Al adherir a esta ideología, el intelectual de Asia cambia la significación de lo que está resuelto a cumplir. Los reformadores japoneses de la era Meiji redactaron una Constitución, porque ésta, como los ferrocarriles, el telégrafo, la instrucción primaria, la ciencia, pertenecían al sistema social e intelectual al que Europa parecía deber su preeminencia. Al imitar la modalidad rusa de la sociedad industrial, la nación humillada ayer por Francia o Gran Bretaña, hoy rebelada contra ellas, se ilusiona creyendo que nada debe a los occidentales y que incluso les toma la delantera en el camino de la historia.

Inevitablemente —y éste es el cuarto hecho principal de la coyuntura— no se asigna significación al cisma entre el campo soviético y Occidente, en Londres y en Bombay, en Wáshington y en Tokio. El régimen soviético, que suprime la libre discusión entre partidos, entre parlamentarios, entre intelectuales, y a veces entre sabios, les parece a los europeos o a los norteamericanos extraño, terrorífico.

Como aporta consigo la concentración de millones de hombres en las ciudades, las fábricas gigantescas, el culto a la abundancia y a la comodidad, la promesa de una esperanza radiante, aparece, a los ojos de los asiáticos, cargado con las mismas virtudes y los mismos vicios que el régimen occidental (poco importa que se le atribuyan virtudes o vicios suplementarios).

Los norteamericanos gustan imaginar que Rusia amenaza a los pueblos libres y que ellos los protegen. Los asiáticos quieren creer que la querella entre los Estados Unidos y la Unión Soviética no les concierne y que la moral, tanto como la oportunidad, les impone la neutralidad. Los europeos preferirían la interpretación de los asiáticos; los ejércitos rusos, a doscientos kilómetros del Rin, los llaman a la realidad. Japoneses, chinos o hindúes no pueden dejar de detestar al imperialismo occidental, rechazado de Asia pero no de África, tanto como al eventual imperialismo de un comunismo ruso o chino. Los europeos no pueden ignorar que la Unión Soviética es aún pobre, que los Estados Unidos son ya ricos, que la dominación de aquélla impone una técnica bastante primitiva de industrialización, que la dominación de éstos se expresa sobre todo por la distribución de dólares.

Los debates ideológicos son distintos de país en país, según el aspecto subrayado o despreciado de la coyuntura, según el ángulo de mira, según la tradición de pensamiento. A veces los debates expresan los problemas que las naciones deben efectivamente resolver, a veces los deforman o los transfiguran para insertarlos en esquemas pretendidamente universales.

LOS DEBATES NACIONALES

En Gran Bretaña, el debate es esencialmente técnico, y no ideológico, porque se tiene conciencia de la compatibilidad y no de la contradicción de los valores. A menos que se sea un economista profesional, es posible disputar pero no matarse a propósito del servicio de salud gratuito, del volumen fiscal o del estatuto de las acerías.

Los británicos no dejan de ofrecer el mismo abanico de opiniones, la misma galería de intelectuales que el resto de Europa. La diferencia esencial radica en la apuesta: en otros lados se interrogan sobre las elecciones a efectuar, aquí se interrogan acerca de las elecciones de

los otros. Los redactores del *New Statesman and Nation* se transportan de entusiasmo ante la idea de una colaboración entre los socialistas y comunistas, entiéndase bien, en Francia.

Si el mundo exterior fuera tan cuerdo como Inglaterra, el gran debate estaría paralizado por el hastío. Felizmente, los senadores norteamericanos, los intelectuales franceses y los comisarios soviéticos ofrecerán inagotable materia de disputa.

El debate norteamericano es muy diferente, en su estilo, al debate británico, aunque en el fondo sea análogo. Los Estados Unidos no conocen conflicto ideológico, en el sentido francés de la palabra; los intelectuales no están allí ligados a doctrinas o a clases opuestas e ignoran las antítesis como las de la antigua Francia o la Francia moderna, el catolicismo o el librepensamiento, el capitalismo o el socialismo. Aunque no adviertan alternativa al presente régimen, los intelectuales británicos no tienen dificultad en imaginar cómo surgiría la querella ideológica. La hostilidad a la clase dirigente, la envidia social, el desprecio por la jerarquía han sido evitados o ahogados, a despecho de dos guerras mundiales. Nada garantiza que la sociedad británica ha de escapar siempre a los desgarramientos de las sociedades continentales.

No volvemos a encontrar más allá del Atlántico las tradiciones ni las clases que dan un sentido a las ideas europeas. La aristocracia y el estilo aristocrático de vida han sido despiadadamente destruidos por la guerra de Secesión. La filosofía optimista de las Luces, la igualdad de oportunidades para todos, el dominio de la naturaleza, han permanecido inseparables de la idea que los norteamericanos se forjan de su historia y de su destino. La religiosidad, de tendencia moralizante, la multiplicidad de las confesiones y de las sectas han prevenido el choque entre *clercs* e intelectuales, que ha desempeñado tan grande papel en la Europa moderna. El nacionalismo no estaba inflamado por las luchas contra el enemigo hereditario o la rebelión contra una dominación extranjera.

La doctrina de la igualdad no era combativa, pues no chocaba con una aristocracia ni con una Iglesia. El conservadorismo de estilo inglés no encontraba relaciones humanas ni instituciones que conservar contra la presión de las masas, el espíritu de libre examen o la técnica. Tradición, conservación, liberalismo se unían, puesto que se tenía el deber de mantener la tradición de libertad. El verdadero problema norteamericano fue reconciliar las ideas con el orden real, sin

traicionar aquéllas, ni sacrificar a éste. Se actuaba según el estilo de los conservadores británicos, usando a veces el lenguaje de los filósofos franceses.

Habiendo iniciado su existencia histórica con las doctrinas de los no conformistas británicos y del siglo de las Luces, los Estados Unidos no conocieron un gran movimiento socialista: la rapidez de la expansión económica, las oportunidades abiertas a los más enérgicos, la perpetua renovación, gracias a la inmigración y a los negros, de un subproletariado, la dispersión de las masas por la multiplicidad de las nacionalidades impidieron la formación de un partido, comparable a la socialdemocracia alemana, o al *Labour* inglés. La relación entre conflictos de intereses y querellas de ideas fue diferente del modelo europeo.

La sociedad y no el Estado tiene la tarea de integrar a los recién llegados en la comunidad. Oponiéndose al régimen, se despojaría uno mismo de la ciudadanía a que aspira. Los socialistas siempre resultaron sospechosos, porque sus teorías parecían tomadas de afuera, sobre todo de Europa, cuyos despotismos, despropósitos y vicios eran condenados. El nacionalismo se asemejaba más a la convicción orgullosa del valor único del *American way of life* que a la retoma, por la colectividad entera, de la voluntad de poderío de los Estados.

La formación de los partidos, según consideraciones tanto regionales como sociales, impedía denominar a uno izquierda y al otro derecha. El partido de la liberación de los esclavos estaba a la izquierda, pero el defensor de los Estados contra el poder federal, ¿estaba a la derecha? El partido de Lincoln, aliado a los medios industriales o bancarios del Este no pasaba por ello de la izquierda a la derecha.

La antítesis ha recobrado quizá alguna significación, en el curso de los últimos años, a raíz de la gran crisis y del *New Deal*. En las ciudades, salvo en el Sur, el partido demócrata ha llegado a ser el de las minorías nacionales, el de la mayoría de los obreros y de los negros. La sociedad distinguida, los medios bancarios o de negocios permanecían favorables a los republicanos. La hostilidad a los *trust*, a Wall Street, la introducción de las leyes sociales, la reglamentación de la concurrencia, el apoyo dado a los sindicatos, se combinaban en los programas y la práctica de los demócratas, alrededor del año 30. La mayor parte de las transformaciones ocurridas bajo la presidencia de Roosevelt son irreversibles, porque el hecho esencial fue la extraor-

dinaria prosperidad de 1941-1954, de que las medidas gubernamentales sólo parcialmente eran responsables.

Ese "liberalismo" se asemejaba al de la izquierda europea más que en cualquier otra época, pues comportaba elementos, atenuados y americanizados, del socialismo (del laborismo antes que del socialismo doctrinario). Al mismo tiempo, era vulnerable. Las reformas del *New Deal* tendían al estatismo y, por consiguiente, traicionaban la tradición norteamericana.

Los conflictos de orden económico, en los Estados Unidos de hoy, son técnicos y no ideológicos. Los republicanos, hostiles por principio a la expansión del Estado federal, a los gastos públicos, sólo han reducido sustancialmente el presupuesto de defensa nacional. No han tocado las leyes sociales, han mejorado algunas, han lanzado, con repugnancia, un modesto programa de construcción. Apenas aman al régimen que han tomado a su cargo, así como los conservadores ingleses deploran el servicio de salud gratuito y los impuestos desmesurados sobre la herencia. Ni unos ni otros son capaces de invertir la evolución. En Gran Bretaña, los hombres de negocios y los intelectuales no cuestionan los hechos consumados. En los Estados Unidos, se expresan frecuentemente como si la medicina socializada fuera la primera etapa del socialismo, difícilmente discernible del comunismo; como si la esencia del americanismo estuviera amenazada por la manipulación de las tasas de interés o el aumento del número de los funcionarios.

Ni los conflictos entre las ideologías provenientes de Europa, ni las controversias acerca de las modalidades de un régimen discutido son propiamente norteamericanas. Por el contrario, el esfuerzo por deducir los rasgos originales de la economía norteamericana con relación a las economías europeas, de la civilización norteamericana frente al desafío soviético, domina poco a poco las querellas tradicionales.

¿En qué difiere el capitalismo norteamericano del capitalismo británico, alemán o francés? ¿Cuál es la manera en que funciona efectivamente la concurrencia? ¿Hasta qué punto son favorables o contrarias las concentraciones económicas al progreso técnico? Ciertos liberales han tomado partido por las grandes corporaciones (David Lilienthal). Ciertos economistas (J.K. Galbraith) han elaborado una teoría de la concurrencia económica, que traspone la teoría política del equilibrio de las fuerzas. Al margen de las invectivas contra el

"socialismo invasor", fuera de los republicanos que sueñan con una sociedad de individuos libres, iguales y responsables, o de los doctrinarios que aspiran a un mecanismo de los precios no falseado por los poderes públicos, una fracción de la *intelligentsia* norteamericana trata de captar la originalidad de una experiencia histórica sin equivalente.

La rivalidad mundial con la Unión Soviética impone esta toma de conciencia. El enemigo invoca una ideología: ¿qué ideas anuncian los Estados Unidos? La propaganda no ha podido dar una respuesta. El éxito norteamericano no se presta a una adecuación sistemática. Proletariado, revolución permanente, sociedad sin clases, la *Voz de América* se esfuerza por arrancar al comunismo algunas de esas palabras sagradas, sin convencer a sus auditorios. La revolución comunista es transferible, porque es la obra de un partido y de la violencia; la revolución norteamericana no lo es, porque supone la acción de los empresarios, la multiplicación de los agrupamientos privados, la iniciativa de los ciudadanos.

Las controversias sobre política exterior son otro aspecto de esa toma de conciencia. En el nivel inferior, se intercambian argumentos o invectivas acerca de los mismos temas que en Europa: ¿Qué parte acordar a los preparativos militares y a la ayuda económica? ¿Debe reconocerse o no al gobierno de Mao Tsé-tung? Aunque esas cuestiones no tengan relación con la interpretación del stalinismo o la intensidad del anticomunismo, la ley de la "amalgama pasional" actúa: los mismos hombres se inclinan a explicar el totalitarismo por la industrialización acelerada, a recomendar el punto IV ampliado a las dimensiones del planeta, a requerir el reconocimiento de Mao Tsé-tung, a denunciar a MacCarthy y al macartismo y se convierten en sospechosos a los ojos de la otra escuela, que quiere economizar los dineros del contribuyente, oscila entre el aislacionismo y el odio al comunismo chino y nunca está satisfecha con las medidas de seguridad.

Quizás estos debates apasionados, de los que el más célebre fue el que siguió al llamado del general MacArthur, marcan las etapas de una educación política. Por primera vez, los Estados Unidos conocen la suerte de los países europeos durante siglos; coexisten con un enemigo, cuya amenaza experimentan a diario. Contra los moralistas, listos para la cruzada, contra los militares que proclaman que no hay sustituto para la victoria, el presidente y el secretario de Estado

aceptaron en Corea un compromiso, cuyo alcance moral y consecuencias diplomáticas eran igualmente importantes.

El renunciamiento a la victoria rompía con la estrategia de las dos guerras mundiales: significaba una especie de conversión al realismo. Se negociaba con el agresor en lugar de castigarlo. Aislados voluntariamente de los remolinos de la política mundial en el siglo pasado, los Estados Unidos pudieron consagrarse a la valorización de su territorio, sin preocuparse por lo que representaban entre las naciones del mundo. La gran República ha tomado conciencia a la vez de su poderío y de los límites de su poderío. Condenada a un papel mundial, descubre su singularidad. Una filosofía, pluralista y empírica, de la política internacional podría ser el desenlace del examen de conciencia.

La gran querella de los intelectuales franceses tiene también al comunismo por apuesta, pero en un estilo muy diferente. Aunque haya un gran partido comunista en Francia, los intelectuales stalinistas no se han comprometido en verdaderos debates con sus cofrades no comunistas. Los físicos, químicos, médicos, de tendencias o de convicciones comunistas, no disponen de laboratorios ni de métodos que les sean propios; salvo en las revistas del partido, lo ignoran todo del materialismo dialéctico.[1] Los especialistas en ciencias humanas, con pocas excepciones, no se preocupan mucho más. En cuanto a los profesores de la Sorbona que sin estar inscriptos en el partido firman petitorios contra el rearme de Alemania o la guerra bacteriológica, escriben libros sobre la virtud, la nada o el existencialismo que no serían sensiblemente diferentes si Stalin nunca hubiera existido. Dígase lo que se quiera, el comunismo plantea a Francia un problema político, no espiritual.

La colectividad francesa sufre una disminución del progreso económico. El mal, tantas veces denunciado por los economistas de derecha y de izquierda, se manifiesta en las alternativas de inflación y de estancamiento, en la supervivencia de empresas anacrónicas, en la dispersión del aparato de producción, en la débil productividad de una parte importante de la agricultura. Esta crisis, amplificada por los errores del período 1930-1938 y por la Segunda Guerra, ha sido

[1] Esto no quiere decir: a) que los intelectuales comunistas no traten de "nuclearse"; b) que, en las especialidades que tocan al objeto de su fe, se muestren objetivos; los libros de los geógrafos comunistas sobre la Unión Soviética están discretamente orientados, pero orientados por sus preferencias, no por el materialismo dialéctico.

preparada por el descenso de la natalidad y por el proteccionismo agrícola introducido desde fines del siglo pasado. En los últimos diez años, está siendo superada.

Nadie deseó, en Francia, el régimen y la estructura de la economía. Puede imputárselos a la burguesía de calidad, suponiendo que la burguesía sea la clase dirigente. Pero los políticos, los simples electores, han deseado tanto como los dirigentes de los trusts las medidas que paulatinamente frenaron la expansión. Los franceses prefirieron colectivamente sus ocios a la elevación del nivel de vida, las subvenciones y bonificaciones del Estado a los rigores de la concurrencia.

El capitalista por excelencia, antes de 1914, era el propietario de inmuebles o de tierras: a partir de entonces, resultó más maltratado que cualquier otra categoría social. Los ingresos del capital —de los valores mobiliarios o del capital raíz e inmobiliario— representan hoy, en Francia, un porcentaje del ingreso nacional más débil que en cualquier país de Occidente (menos del 5 %). Las "potencias de dinero" del azúcar de remolacha u otras, ejercen sobre los poderes públicos presiones indiscretas en defensa de sus intereses. La ley de las 40 horas resultó igualmente una medida maltusiana. Ningún gobierno fue más maltusiano que el del Frente Popular.

El debate referente a la actitud para con los comunistas en el interior, se distingue, sin separarse, del debate referente a la diplomacia con el campo soviético. Los expertos, expansionistas apasionados, se preguntan si una mayoría de derecha o de centro sería capaz de promover el progreso económico. Los letrados retoman, por razones diferentes, los argumentos de los expertos: sólo una mayoría de izquierda presenta, a sus ojos, garantías contra el reino del dinero y por una política de paz. Todos los países de Europa tienen sus bevanistas, neutralistas, adversarios del Pacto del Atlántico o de la O.T.A.N. Los franceses han elaborado con mayor sutileza las diversas concepciones posibles, pues gustan más que los británicos y los norteamericanos de las discusiones de ideas (incluso o sobre todo sin alcance práctico).

Las discusiones de esta clase son probablemente menos estériles de lo que parecen. Los comunistas han admitido, de una vez por todas, que los dos campos libran una guerra a cuyo término sólo el campo socialista sobrevivirá. Los no comunistas no deben aceptar esta visión de mundo, ni siquiera invirtiendo los valores. Rehusándose al dogmatismo, no aceptan que Occidente se defina adecuada-

mente por la propiedad privada, la procura de ganancias o las instituciones representativas, ni que el universo soviético, fijado para siempre en el stalinismo, sea incapaz de dar, como testimonio propio, una interpretación que tolere la pacificación progresiva. El comunista desea que la estrategia soviética esté de acuerdo con la imagen que de ella refleja la doctrina para uso del común. El anticomunista quiere que esté conforme a la doctrina esotérica (guerra inexpiable...). La historia raramente es lógica hasta ese punto. La realidad se sitúa o se situará en alguna parte, entre el sentido vulgar y el sentido esotérico; la estrategia de conquista mundial es susceptible de seguir siendo la segunda intención de los dirigentes, sin dictarles su conducta efectiva.

Los intelectuales se complacen en conducir estos dos debates, económico y diplomático, en términos ideológicos. La mejor manera de acelerar el progreso económico, la combinación parlamentaria susceptible de favorecer la expansión sin permitir la repetición del "golpe de Praga" interesan a los franceses, no a la humanidad. Las especulaciones acerca de una política exterior que no sea la de los satélites de la Unión Soviética ni la de los partidarios del Pacto del Atlántico, no dejan de tener consecuencias si paralizan la diplomacia francesa, pero carecen de significación universal. Habituados a hablar para todos los hombres, ambiciosos de un papel a la medida del planeta, los intelectuales franceses se ingenian para disimular el provincianismo de sus controversias bajo los restos de las filosofías de la historia del siglo pasado. Los comunistas, al aceptar las profecías marxistas en provecho del partido comunista; los revolucionarios, al retomar las mismas profecías, formalizadas, a título hipotético, logran igualmente sustraerse a la estrechez de una nación de segundo orden.

En lugar de plantear la pregunta razonable: ¿Qué hacer cuando los obreros votan en gran número por el partido comunista, en un país que está, geográfica y espiritualmente, en el interior del campo occidental?, meditan acerca de la vocación revolucionaria de un proletariado soñado por Marx; plantean la equivalencia mítica del proletariado y del partido comunista.

En cierto sentido, este debate francés conserva un alcance ejemplar. Francia no ha creado las instituciones políticas (libertades personales, asambleas deliberantes) ni las instituciones económicas, características del mundo moderno. Pero ha elaborado y difundido las

ideologías típicas de la izquierda europea: igualdad de los hombres, libertad de los ciudadanos, ciencia y libre examen, revolución y progreso, independencia de las naciones, optimismo histórico. De estas ideologías, ambos "gigantes" se pretenden igualmente herederos. Los intelectuales de Europa no se reconocen en el uno, ni en el otro. ¿Deben inclinarse hacia la Unión Soviética, retomando los temas del profetismo marxista o hacia los Estados Unidos, respetuosos a pesar de todo del pluralismo espiritual? ¿O deben rechazar el resultado actual de la civilización técnica, bajo una y otra forma? Los intelectuales de Francia no son los únicos en formularse estos interrogantes: en todos los países humillados por la declinación nacional y que guardan la nostalgia de los valores aristocráticos, otros intelectuales les hacen eco.

El arte de los intelectuales británicos es reducir a términos técnicos conflictos frecuentemente ideológicos; el arte de los intelectuales norteamericanos es transfigurar en querellas morales controversias que conciernen mucho más a los medios que a los fines; el arte de los intelectuales franceses es ignorar y, muy a menudo, agravar los problemas propios de la nación, por voluntad orgullosa de pensar para la humanidad entera.

LOS INTELECTUALES JAPONESES Y EL MODELO FRANCÉS

Los intelectuales sufren por su impotencia para modificar el curso de los acontecimientos, pero desconocen su influencia. A su tiempo, los hombres políticos son los discípulos de los profesores o de los escritores. El doctrinario del liberalismo se equivoca al explicar los progresos del socialismo por la difusión de ideas falsas. No por ello dejan las teorías, enseñadas en la universidad, de convertirse, algunos años más tarde, en evidencias aceptadas por los administradores o los ministros. Los inspectores de finanzas son keynesianos en 1955; se negaban a serlo en 1935. Las ideologías de los letrados, en un país como Francia, forman, también ellas, la manera de pensar de los gobernantes.

En los países no occidentales, el papel de los intelectuales, en el más amplio sentido del término, es aún más grande. En Rusia y en China, no en Inglaterra o en Alemania, los partidos, en su origen

poco numerosos, reclutados sobre todo entre los diplomados, han desviado el destino de los pueblos y, una vez dueños del Estado, han impuesto una verdad oficial. En Asia o en África, los diplomados toman hoy la dirección de los movimientos revolucionarios o de los Estados recientemente promovidos a la independencia.

El papel de los intelectuales de Asia y su inclinación hacia el marxismo han sido explicados con frecuencia. Recordaremos, brevemente, lo esencial. Las ideas progresistas, que impregnan a maestros y estudiantes en las universidades de Occidente, tienden a "alienar" al joven intelectual de las sociedades tradicionales y a levantarlo contra la dominación europea. Esta dominación hace ridículos los principios democráticos; esas sociedades, casi siempre jerárquicas e inigualitarias, justificadas por creencias que el espíritu de libre examen no respeta, aparecen como escandalosas para el optimismo que inspira la filosofía racionalista. El ejemplo de la Revolución Rusa y los escritores de Occidente han hecho populares las ideas socialistas. Asimismo, el marxismo de Lenin que han adoptado los comunistas pone el acento sobre la explotación del mundo por los europeos. Poco importa que los análisis de Lenin deban a los sociólogos burgueses críticos del imperialismo, como Hobson, tanto como al mismo Marx.

Más allá de estas generalidades, ¿cuáles son las circunstancias que determinan, en cada caso, el contenido y el estilo del debate? Tomemos primero el ejemplo del Japón, donde los intelectuales (sobre todo en el sentido estrecho de escritores y artistas) parecen adaptarse al modelo francés. Se inclinan en su mayoría hacia la izquierda, más o menos próximos al comunismo, pero sin franquear el umbral. Al igual que en Francia, el gobierno practica una alianza estrecha con los Estados Unidos, desaprobada con resignación por la mayoría de los letrados.

Las analogías se ofrecen de inmediato a la vista. También en el Japón, los intelectuales se sienten humillados porque su país esté mantenido y protegido por los Estados Unidos. El Japón fue ayer enemigo, y Francia aliada del protector, pero ese distinto pasado no suprime la similitud de la condición presente. Ni uno ni otro país advierten, en el horizonte, una perspectiva de grandeza temporal. Desde que China, unificada bajo un gobierno fuerte, se lanza a la carrera industrial, Japón está condenado a una posición subordinada, ya sea en el interior del sistema marítimo de los Estados Unidos, o en

el interior del sistema continental chino-ruso. Suponiendo que este último se disgregue, Japón no volvería a hallar oportunidad de conquistas, sino a lo más la posibilidad de maniobra, en una diplomacia de equilibrio entre varios grandes. Asimismo, Francia, se integre o no en la Europa Occidental, sigue siendo capaz de mantener un lugar honorable en la escena del mundo. Por sus dimensiones y sus recursos, está excluida de la primera fila.

El Japón se siente ligado a aquellos de quienes lo separa la alianza norteamericana, extraño a aquellos a quienes lo aproxima la oposición de los dos bloques. El fenómeno se manifiesta muy diferentemente aquí y allá, el parecido en profundidad no es menos sorprendente. Francia duda en unirse a Alemania, aun reducida a la mitad, en sentirse enemiga de Rusia, aun comunista. Japón no es acogido por ninguno de los países anticomunistas de Asia, ni por Corea del Sur y Filipinas, enteramente ganadas a la causa de los Estados Unidos, ni por Indonesia o Birmania, independientes, neutralistas e "izquierdizantes". Aun habiendo sido el enemigo de China, Japón siente el absurdo de una cortina de bambú entre las dos grandes civilizaciones del Asia Septentrional. La resistencia a la Unión Soviética sería el único aspecto de la política presente, sostenido y justificado por un sentimiento nacional.

Económicamente, la situación del Japón no deja de presentar algunos rasgos comunes con Francia. Las diferencias son evidentes: la población de las cuatro islas ha superado el óptimo poder, así como el óptimo bienestar. Sesenta millones de habitantes obtendrían su alimento del suelo y sólo deberían importar las materias primas de la industria. Poblado con noventa millones de hombres, el país debe elegir entre inversiones costosas para aumentar aún las cosechas y la importancia de una quinta parte del arroz consumido. Francia está ampliamente por debajo del óptimo poder y bienestar, a despecho de la superación de la natalidad. El ingreso por cabeza de la población, el nivel de vida, son en Japón muy inferiores a los de Francia (un profesor universitario de Tokio cobraba en 1953 de 25 a 30.000 yens por mes, o sea, según el cambio, tres o cuatro veces menos que su colega de París).

Si se toma en cuenta la diferencia entre Europa y Asia, la condición del Japón es comparable a la de Francia. Aquí y allá, los intelectuales no reciben sueldos acordes con sus aspiraciones. Aquí y allá, las fábricas modernas se mezclan con talleres de carácter más artesanal

que industrial. Las opositores denuncian a los dirigentes de los trusts (más reales en Japón que en Francia) y olvidan que la polvareda de las empresas enanas es a veces más perjudicial para la productividad que la concentración del poder económico en pocas manos.

Japón ha conocido aún menos que Francia el auténtico capitalismo, de estilo protestante, la libre concurrencia, el reclutamiento de los más aptos según el criterio del éxito. El Estado ha tomado una parte decisiva en la industrialización, ha confiado o transferido las corporaciones a las grandes familias. Se consideraba la gestión como un servicio público, que monopolizaban los "feudales". La denuncia marxista de los capitalistas, barones de la era moderna, obtiene allí fácil auditorio. Aunque la sociedad japonesa no esté en manera alguna estancada, aunque la economía sea allí, dinámica, las circunstancias han creado una desproporción entre lo que esperan los intelectuales de la nación y lo que ésta puede aportarles, que también se observa en la Francia actual.

La cultura japonesa es esencialmente literaria y artística. Los intelectuales emplean la jerga democrática y se creen sinceramente ligados a las ideas simúltaneamente liberales y sociales. En su fuero íntimo, quizá colocan por sobre todo el arte de vivir y la belleza. Verbalmente, acusan al capitalismo norteamericano; afectivamente, detestan lo desaliñado del estilo norteamericano, la vulgaridad de la cultura de masas. Los valores tradicionales pertenecían a una moral noble, comparable a la de los cantores de gesta de la Europa medieval: sentido de las obligaciones, lealtad para con el superior, subordinación de las pasiones a la moral. Los temas frecuentes en las obras literarias son conflictos entre los deberes, o entre el amor y el deber. La vida cotidiana está estilizada por reglas estrictas que reprimen la espontaneidad y someten a cada cual al respeto del orden social. El ocupante seduce a los simples; chocan a los delicados su despreocupación, la igualdad aparente en las relaciones humanas. A la preocupación japonesa por dar a cada instante, a cada flor, a cada alimento, una belleza irremplazable, se opone la preocupación norteamericana por la eficacia. El sentimiento de que el *American way of life*, con los *Reader's* Digest, las distracciones para todos, la publicidad estentórea, es culpable de agresión contra las formas superiores de cultura, está tan expandido entre los intelectuales en el Japón como en Francia (aunque los primeros lo expresan quizá menos claramente que los segundos). En ambos casos, el tomar prestado a las instituciones nor-

teamericanas significa la caricaturización de los modelos: los *comics* de Tokio superan en grosería a los de Detroit. Al mismo tiempo, se duda en invocar el argumento de cultura, de aspecto reaccionario. Prefieren imputar todo el mal al "capitalismo".

Aquí reside quizá el motivo profundo de las actividades comunes a los intelectos de Japón y de Francia. Unos y otros suscriben el sistema del pensamiento progresista, denuncian a los feudales, sueñan con inversiones, nivel de vida, racionalización. En verdad, detestan el americanismo no a causa de MacCarthy o de los capitalistas, sino porque se sienten humillados por el poderío norteamericano y sienten amenazados los valores de la cultura por las masas cuya promoción deben sin embargo desear, en nombre de sus ideologías.

También a partir de aquí se captan las diferencias profundas entre la situación de la *intelligentsia* japonesa y la de la *intelligentsia* francesa. Ciencia positiva, técnica industrial, racionalización, bancas y crédito, las instituciones de la economía moderna no son menos indígenas en Francia que en los Estados Unidos. Probablemente, la distancia entre las dos modalidades, francesa y norteamericana, de la sociedad industrial es más grande que entre dos modalidades europeas, Francia y Alemania o Francia y Gran Bretaña. Ni las fábricas de automóviles, ni las instituciones representativas, ni los sindicatos obreros, ni la organización del trabajo marcan una ruptura con las tradiciones nacionales. No es necesario admitir la metafísica, según la cual cada cultura constituiría una unidad, prometida a un destino único, para reconocer que nada, en el Japón de ayer, anunciaba el Parlamento, los aparatos fotográficos o los principios de 1789.

Los intelectuales de Tokio, nostálgicos de Montparnasse o de Saint-Germain-des-Près, pueden muy bien desarrollar las mismas ideologías político-económicas que la *intelleginlsia* francesa. Esas ideologías, allá, se expanden en un medio muy distinto, pertenecen a la civilización occidental que, desde hace un siglo, socava el edificio del Japón histórico.

La mayoría de las culturas se han desarrollado no a la manera de una mónada de Leibnitz, según su ley, sin recibir ni dar nada, sino, por el contrario, multiplicando los préstamos y transformando las ideas, costumbres y creencias recibidas. La cultura japonesa ha recibido una religión, originaria de la India, que había marchado por el Irán y la China, había tomado de China su sistema de escritura y las formas iniciales de la arquitectura, de la escultura y de la pintura: en

todos estos préstamos, había impreso la marca de su genio. Los reformadores de la era Meiji trataron de arrancar a Occidente lo que juzgaron indispensable para el poderío militar, condición a su vez de la independencia. Comprendieron que la fuerza militar no exigía sólo cañones y disciplina, sino un sistema social; introdujeron una legislación de tipo occidental, universidades, la investigación científica. Simultáneamente, se esforzaron por restaurar el culto del emperador, el espíritu de seculares costumbres. Esta combinación era inestable, como lo serán, durante siglos, todas las combinaciones entre la sociedad industrial, proveniente de Occidente, y las creencias asiáticas. No por ello dejó de permitir la edificación de una gran potencia y quizá hubiera perdurado largo tiempo, sin la aventura de las conquistas y la catástrofe.

La ocupación norteamericana ha reforzado la influencia occidental

La ocupación norteamericana ha reforzado la influencia occidental, debilitando las tradiciones. La moral, poco distinta de la religión, estaba ligada a la continuidad imperial, a la exaltación patriótica, al papel de la nobleza de los daimios y samurais en la renovación del país. Los militares han perdido su prestancia, la antigua clase dirigente se ha plegado a la ley del vencedor, el emperador ha ido a saludar al general MacArthur y se conduce desde entonces como monarca constitucional. Las reformas impuestas por los ocupantes, el ejemplo de los Bárbaros, han conmovido los hábitos seculares. La camaradería, cuyo espectáculo dan a diario los norteamericanos, contradice el respeto a los superiores y a la autoridad.

Provisoriamente, los intelectuales parecen divididos, en su fuero íntimo, entre la cultura heredada y la cultura tomada. No adhieren con toda su alma a una ni a otra. Las instituciones parlamentarias, que los reformadores de la era Meiji habían introducido sin tocar los principios autoritarios de la Constitución, funcionan penosamente, privadas de prestigio y de irradiación. La fuerza de los partidos conservadores está en la campaña. Los habitantes de las ciudades, semidesarraigados, votan, en número creciente, por los partidos socialistas. La política es de estilo occidental, así como la música, el teatro, la literatura, los deportes. Multitudes inmensas asisten a los partidos de béisbol y se apretujan en las salas de conciertos. Las piezas del No se convierten en curiosidades para eruditos. Ni el budismo ni el sintoísmo aportan ya un objeto de fe a la mayoría de los intelectuales.

¿Serán ganados éstos finalmente por el comunismo? Me inclino a

responder negativamente en cuanto al porvenir próximo. La *intelligentsia* japonesa no se plegará probablemente por sí misma al comunismo, a menos que China no ofrezca una versión mejorada. Si los acontecimientos —disgregación interna, dificultades crecientes de orden económico, aproximación inevitable al Asia soviética— favorecieran la victoria del partido comunista, la *intelligentsia* apenas opondría resistencia espiritual. El comunismo en el poder no encontraría religión de salvación que barrer de las almas ni poder temporal de la Iglesia que quebrar. A favor del vacío dejado por el agotamiento del antiguo orden, sólo tendría que construir una nueva jerarquía, confirmada por nuevas creencias.

LA INDIA Y LA INFLUENCIA BRITANICA

El modo de pensamiento de los intelectuales japoneses sólo en débil medida ha sido formado por la influencia francesa. [2] Esta se ha ejercido porque la situación, los complejos y las contradicciones de las dos *intelligentsias* eran, en parte, las mismas. Los japoneses leen a André Gide y a Jean-Paul Sartre con igual pasión. Se sienten justificados en su progresismo por las opiniones de este último, en absoluto quebrantadas por el *Regreso de la U.R.S.S.* del primero.

No ocurre lo mismo en los países de Asia que fueron gobernados por los británicos y que han obtenido su independencia después de la Segunda Guerra Mundial, la India o Birmania. Allí también los intelectuales son progresistas en su mayoría, pero no comunistas; más inclinados en palabras el antiimperialismo que al anticomunismo; más inquietos en el fondo por los proyctos de Mao Tsé-tung que por los del presidente Eisenhower.

Tres factores me parecen, a este respecto, determinantes: la modalidad nacional de la influencia del Occidente, la actitud hacia la religión y el pasado, la fuerza relativa de las convicciones liberales y de las convicciones socialistas.

Nada fascina más al viajero que la *nacionalidad* de las instituciones, provenientes de Europa o los Estados Unidos, que vuelve a hallar en Tokio, en Hong-Kong, en Saigón o en Calcuta. Japón, que antes de

[2] Quizá esta afirmación sea demasiado tajante. La literatura francesa ha tenido, desde fines del siglo pasado, una influencia sobre la literatura japonesa. Los escritores han imitado el estilo artístico de los franceses antes de imitar sus actitudes políticas.

1945 no había sufrido dominación extranjera, ha enviado sus juristas, escritores, hombres de Estado, filósofos, a diferentes países. La mayoría de los profesores japoneses hablan *una* lengua extranjera, no siempre la misma. Los restaurantes occidentales de Tokio son franceses, alemanes, ingleses o norteamericanos, las instituciones políticas o las escuelas científicas llevan alternativamente la marca de Francia, de Alemania, de Gran Bretaña o de los Estados Unidos. Nada parecido ocurre en la India, donde sólo se conoce a Occidente en la versión que proporciona la cultura británica. Los intelectuales influidos por Inglaterra reaccionan de diferente manera en política, que quienes han estado sometidos a la influencia francesa o norteamericana.

La influencia francesa multiplica el número de los revolucionarios. El culto de la Revolución, la propensión a la abstracción sublime, el gusto por la ideología y la indiferencia por las realidades ingratas que rigen el destino de las colectividades, son virtudes o vicios contagiosos. Los intelectuales habituados a ese clima serán con frecuencia franceses y nacionalistas a la vez. Nuestra cultura excita la impaciencia que nace del contraste entre lo que es y lo que debería ser, entre lo desmesurado de las ambiciones y el conservadorismo de las costumbres, prepara incluso para plegarse a una estricta disciplina en nombre de la extrema libertad.

Por otros caminos, la influencia norteamericana amenaza alcanzar resultados análogos. No enseña que "no hay enemigos a la izquierda" o que el capitalismo es en sí el mal. Pero propaga un optimismo sin límites, desprecia el pasado e incita a adoptar instituciones en sí mismas destructoras de la unidad colectiva.

Se considera hoy a los Estados Unidos como los protectores de la reacción contra el comunismo. Las necesidades, bien o mal interpretadas, de la guerra fría, los han arrojado a veces a una defensiva contraria a una vocación que, tal como los mismos norteamericanos la interpretan, se expresa en la fórmula célebre: "El gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo". Todas las sociedades tradicionales, inigualitarias y jerárquicas, están condenadas por tal mensaje, que confía en los hombres y no en el Poder, enseña a compartir la autoridad, a reforzar los sindicatos, las administraciones locales o provinciales. (En Japón, las autoridades de ocupación llegaron hasta suprimir la policía del Estado).

La influencia norteamericana no alcanza a difundir lo que, en la

patria de origen, motivaba la debilidad del Estado, la fuerza de las agrupaciones profesionales, la ausencia de unidad religiosa, compatibles con el poder, la prosperidad, la coherencia de la colectividad: la adhesión casi unánime a la patria norteamericana, el sentido cívico del individuo, el respeto por los derechos personales, la religiosidad no dogmática, combinada con un pragmatismo llevado hasta el culto de la eficacia. A falta de tales creencias o actitudes, el optimismo de las Luces, que proclama la igualdad de los hombres y el derecho a la felicidad, crea el mismo vacío en el alma individual que en la sociedad, empuja hacia el comunismo contra el *American way of life* y no como prolongación de la ideología francesa.

La educación británica, menos ideológica que la francesa, menos optimista que la norteamericana, no aliena al intelectual en el mismo grado. Crea hábitos y no elabora doctrinas, hace surgir el deseo de imitar las prácticas y no de reproducir un lenguaje. El admirador de Gran Bretaña quisiera que el Parlamento de Nueva Delhi se semejara al de Westmisnter. No creo que ni un solo intelectual de Indochina o de Marruecos pueda soñar con una Asamblea semejante a la del Palais-Bourbon. Los discípulos de los británicos toman el modelo de la realidad; los discípulos de los franceses, de la ideología de Occidente. La realidad es siempre más conservadora que la ideología.

En Ceilán, en Birmania, en la India, quienes tomaron a su cargo los Estados independientes tienen el sentido de la legalidad, prefieren los métodos progresivos, se resisten al regimentamiento, les repugna la violencia. Se dice con frecuencia que el budismo aparta a los intelectuales del comunismo: en tal forma, la afirmación me parece sujeta a caución. Otras circunstancias, fuera de la afinidad o de la repugnancia espiritual, determinan el curso de la historia política en el Asia del siglo XX. Es verdad que el comunismo atrae tanto más cuando el trono de Dios está vacío. Cuando el intelectual no se siente ya ligado a la comunidad ni a la religión de sus padres, reclama a las ideologías progresistas que llenen su alma entera. La mayor diferencia entre el progresismo del discípulo de H. Laski o de B. Russell y el comunismo del discípulo de Lenin concierne menos al *contenido* que al *estilo* de las ideologías y de la adhesión. Es el dogmatismo de la doctrina y la adhesión incondicional de los militantes lo que constituye la originalidad del comunismo, inferior, en el plano intelectual, a las versiones, abiertas y liberales, de las ideologías progresistas, superior quizá para quien busca una fe. El intelectual, que no se sien-

te ya ligado a nada, no se satisface con opiniones, quiere una certidumbre, un sistema. La Revolución le aporta su opio.

Los dirigentes de Birmania, que continúan siendo budistas, se han batido valientemente contra el comunismo, aunque adhieren a una concepción socialista. En tal otro país budista, los intelectuales adhieren en gran número al comunismo: la seducción del comunismo depende menos del contenido de la creencia antigua que del desarraigo. Según incite la influencia occidental a rechazar o depurar la religión nacional, el intelectual se siente disponible para el fanatismo o, por el contrario, propenso a insertar las ideas progresistas en un cuadro religioso, heredado de la tradición o imitado de Occidente.

El Estado hindú, que cuenta proporcionalmente con la mayor cantidad de electores comunistas, es también aquel donde el número de los cristianos, de las misiones, de quienes saben leer y escribir es el más elevado. El pesimismo sugiere que la condición del campesino es tal que se encuentra inducido a la rebelión en cuanto sale del sueño ancestral. Al despertarlo, el misionero, a pesar suyo, lo libra desarmado a los propagandistas de la Fe nueva. Otros observadores suponen que entre una religión histórica como el cristianismo y una religión de la Historia como el comunismo, la afinidad explica el contagio. Aquel que ha roto con el hinduísmo y adherido a la divinidad de Cristo, a la esperanza en el fin de los tiempos, será más vulnerable al profetismo de una herejía cristiana que el fiel de una Iglesia esencialmente aristocrática o de un dogma cósmico.

Quizás el hecho esencial sea la ruptura entre el individuo y el medio, de que es agente el proselitismo de una religión venida de afuera. Los alumnos de las escuelas cristianas, con frecuencia los mismos que han recibido el bautismo, desligados del hinduismo, imperfectamente integrados al universo occidental, carecen de punto fijo, no poseen ya más evidencias. Son progresistas, en materia de economía o de política, sin que sus ideas estén bien cimentadas. El comunismo integra sus opiniones, dispersas y probables, en un sistema satisfactorio para el espíritu; sustraído a la duda, les impone una disciplina. Disciplina que rechazará el intelectual, convencido de las virtudes de la libertad del espíritu, pero que dará a los desarraigados el encuadramiento a que sordamente aspiran.

La fuerza o la debilidad del liberalismo explica también el número o la calidad de las adhesiones al comunismo. La esencia de la cultura occidental, el principio de sus triunfos, el foco de su irradiación, es la

libertad. No el sufragio universal, institución tardía y discutible del orden político; no las justas parlamentarias, procedimiento, entre otros, del gobierno de opinión, sino la libertad de investigación y de crítica, progresivamente conquistada, de que la dualidad del poder temporal y del poder espiritual, la limitación de la autoridad estatal, la autonomía de las universidades, han sido las condiciones históricas.

Muy lejos de ser una prolongación del liberalismo burgués, el comunismo es un retorno hacia atrás. Se llegará difícilmente a convencerlo de impostura, o al menos, a convencer a los intelectuales progresistas de su impostura, porque toda traducción institucional del ideal democrático de una traición. No hay gobierno del pueblo por el pueblo: la demostración de que las elecciones y la pluralidad de los partidos son traducciones menos imperfectas de la soberanía popular que el partido único, por evidente que pueda parecer a algunos, se presta a discusiones indefinidas.

La duda desaparece en cuanto se consideran los valores que definen a Occidente, el respeto por las personas y la libertad de investigación. Todos los diplomados egresados de las universidades de Occidente han adquirido el gusto de esta libertad. Los europeos, es verdad, han violado demasiado frecuentemente, fuera de Europa, sus propios principios; han hecho sospechosa su defensa de la democracia, su requisitoria contra el sovietismo. A pesar de todo, el prestigio de esos valores es tal que los comunistas sólo se atreven a despreciarlos invocándolos. Es en nombre de un seudorracionalismo que los comunistas propagan una nueva ortodoxia. El intelectual que ha encontrado el equilibrio interior en una actitud conforme a la razón se negará al dogma.

Quizá terminará por aceptarlo, pese a su repugnancia, si la experiencia demuestra el fracaso de los métodos liberales, en política o en economía. Ningún país de Europa ha atravesado la fase del desarrollo económico que viven actualmente la India o China, bajo un régimen a la vez representativo y democrático. En ninguna parte, durante los numerosos años en que la población aumentaba masivamente, en que las fábricas surgían en los suburbios, en que se construían ferrocarriles, han estado combinados las libertades personales, el sufragio universal y el Parlamento. Se conocieron cesarismos —sufragio universal con poder absoluto de uno solo—; se conocieron regímenes parlamentarios, pero el sufragio era censario y la asamblea

aristocrática; se conocieron monarquías constitucionales. El contacto de las civilizaciones ha provocado una tentativa como la de la India: república democrática y parlamentaria, que se esfuerza por combinar sufragio universal, reino de la ley y planes quinquenales.

Las dificultades saltan a la vista. Un régimen democrático, en nuestra época, implica libertad de expresión para todos los intereses coligados, sindicatos o partidos, e impide las decisiones arbitrarias de los gobernantes. En Europa, las instituciones representativas tenían por función limitar o reemplazar las monarquías; adquirían el relieve de un poder fuerte. En Asia, adquieren el relieve de un poder absoluto, colonial o imperial, pero el hundimiento de éste había dejado abierto un vacío que la República de la India o de Indonesia han debido colmar. Raramente se ha construido un Estado allanándose a las normas de la democracia liberal.

La tarea económica que incumbe en Asia a los gobiernos de los diplomados es igualmente pesada. Las *élites* de las naciones independientes adoptan casi unánimemente el imperativo de la expansión, que significa mucho más la industrialización que el aumento de los recursos alimenticios. Han tomado de la izquierda europea una predilección por las técnicas socialistas. Éstas concuerdan a veces con la situación: sería erróneo contar con la empresa privada en un país donde no existen *empresarios*, donde los ricos se complacen en los gastos suntuosos. Pero no menos erróneo sería apostar por una planificación, en ausencia de estadísticas y de funcionarios competentes, enumerar los beneficios debidos a la abundancia de dólares, si los gobiernos son incapaces de abrir las canteras que deberían absorber los capitales ofrecidos.

En Asia, tanto como en Francia, los intelectuales tienden a contrastar ideologías de pretensión universal: propiedad privada contra propiedad pública, mecanismos del mercado contra planes, en lugar de analizar concretamente los medios nacionales, a fin de precisar en qué medida responde uno u otro medio a las circunstancias. Así como la imitación del actual régimen parlamentario inglés no aporta a Indonesia o a la India la garantía de una democracia eficaz, tampoco la transposición de las prácticas del capitalismo norteamericano o del laborismo responde a las exigencias del desarrollo económico en los países llamados subdesarrollados. No importa lo que tomen del exterior, los pueblos deben forjar ellos mismos su porvenir.

Una teoría general adoptaría como punto de partida la idea de las

fases del crecimiento económico. Marx trató de relacionar las transformaciones de los regímenes con la sucesión de dichas fases. Sugirió por desdicha un esquema inspirado en los hechos conocidos en su época y desmentido por la historia ulterior. La técnica socialista, en el sentido que dan los comunistas a esta expresión, no es ya la consecuencia necesaria de la madurez, ni es tampoco indispensable a la industrialización acelerada.

La teoría que no impusiera en ninguna fase una técnica particular, mostraría cuáles son los problemas por resolver en cada época. Dejaría amplio margen a las controversias; tan difícilmente compatibles son, en el siglo XX, las aspiraciones del intelectual con la condición de los países recién promovidos a la independencia y aún no salidos de la pobreza.

Los intelectuales, continuarían siendo progresistas, y contemplando sólo la alternativa entre los métodos democráticos y los métodos violentos. Pero dejarían de confundir el laborismo de Gran Bretaña, donde el ingreso nacional por cabeza de la población supera las setecientas unidades internacionales, con la aplicación de igual filosofía en el subcontinente indio. En la India no podría siquiera concebirse un servicio de salud gratuito. Un seguro contra la desocupación sacrificaría allí los fuertes a los débiles y el porvenir al presente. Las sociedades pobres no pueden subordinar la preocupación por la producción a la de un reparto igualitario. No porque todas las desigualdades sean favorables a la producción. Por el contrario, el lujo de los ricos es un escándalo económico al mismo tiempo que moral. Las leyes que garantizan la seguridad de una minoría de trabajadores empleados en las fábricas, elegidos al azar entre millones de hombres sin empleo, serían un error económico por anticipado.

Ya se trate de los valores, de los medios o del porvenir lejano, la ciencia no prohíbe las justas de ideas, las hace contemporáneas de la realidad. Preserva a los intelectuales de la nostalgia del pasado y de la rebelión vana contra el presente: pensar el mundo antes de pretender cambiarlo.

Ningún país de Europa estuvo tan legítimamente orgulloso como China de su historia y su cultura. Ninguno fue más humillado en el último siglo. No por haber sido conquistada: no se conquista a China; en rigor cabe apoderarse del trono, como hicieron los manchúes. La guerra del opio, el saqueo del Palacio de Verano, las concesiones extranjeras, los tratados desiguales o la libertad para las misiones

extranjeras, impuestas bajo la amenaza de los cañones, dejaron resentimientos que sólo se borrarán lentamente. Los comunistas, a partir de la toma del poder, destruyeron las comunidades cristianas; quizá cualquier gobierno fuerte hubiera actuado igual, en un estilo diferente.

La doctrina nacionalista que sostenía el orden secular era, ante todo, moral y social. El confucianismo justificaba el ascenso de los letrados al ejercicio de funciones administrativas y gubernamentales. El hundimiento del imperio acarreó la ruina de la ideología. La restauración del budismo o del hinduismo se efectuaba bajo la mirada de los Bárbaros, bajo la protección del *Indian civil service.* Una renovación del confucianismo hubiera podido seguir al retorno de China a su papel de gran potencia, pero no prepararlo.

Los intelectuales que adhirieron espontáneamente al comunismo, antes de 1949, fueron sólo una minoría. El prestigio de la Revolución Rusa que, desde 1920, provocó la adhesión de algunos letrados, no se distinguía esencialmente del de las otras ideas revolucionarias provenientes de Europa. Los largos años de guerra, la corrupción progresiva del Kuomintang, la inflación, los rigores del régimen policial alienaron a la *intelligentsia* e hicieron de ella el aliado de Mao Tsé-tung.

El comunismo secular, materialista, ¿puede llegar a ser la doctrina de los letrados chinos? La desvalorización de la familia, la promoción del partido y del Estado representan, con relación al pasado, una conmoción que, aun ayer, se hubiera considerado imposible. Pero el partido comunista no deja de reconstituir una jerarquía, en cuya cima truenan aquellos que saben. Marxistas-leninistas se llaman hoy estos sabios que son, al mismo tiempo, guerreros. La conjunción de los jefes de guerrra y los letrados era, desde hace siglos, desconocida. Quizá se necesitó la influencia occidental para restaurarla. Contra una dominación detestada, los letrados volvieron a hallar el fervor de una cruzada y, vencedores, reconocieron a Occidente su más secreta victoria: la doctrina en cuyo nombre arrojaron a los Bárbaros, pertenece a la esencia del Occidente y coloca en primer lugar la *acción* y la *historia.*

Los occidentales enseñaron a los pueblos de Asia a repensar su pasado. Ya en el siglo XIX, la filosofía rusa tenía como tema esencial el contraste entre el destino ruso y el destino europeo. El marxismo, en la versión leninista, ofrece a los intelectuales de todos los

continentes el medio de volver a interpretar sin humillación su historia y la de sus antiguos amos.

La sustitución de la verdad religiosa por la verdad científica no se produce sin crisis espiritual: difícilmente satisface una verdad provisoria, indiscutible pero limitada, que no siempre es consoladora. Quizá las enseñanzas de la ciencia histórica sean las más amargas, pues son equívocas y el asunto mismo es arrastrado en la perpetua renovación del objeto y del saber. El marxismo vuelve a hallar un absoluto. La ahora doctrina oficial en China no se encuentra ligada al orden del cosmos, ni a la singularidad ejemplar del Imperio del Centro; es verdadera porque refleja el orden del cambio, necesario y beneficioso. El marxismo-leninismo supera el relativismo que aporta consigo la conciencia histórica, cicatriza las heridas que, desde hace un siglo, inflige la superioridad técnica de Europa.

Cabe preguntarse si Asia manifestará mañana la intolerancia religiosa que fue el flagelo de Occidente y que el budismo le había evitado, o si interpretará la Fe nueva de tal manera que los heréticos conserven la oportunidad de continuar viviendo, despreciados quizá, pero no forzosamente convertidos o conquistados, bajo pretexto de conversión.

CAPÍTULO IX

LOS INTELECTUALES EN BUSCA DE UNA RELIGIÓN

Con frecuencia se ha relacionado el socialismo y la religión, la difusión del cristianismo a través del mundo antiguo y la del marxismo en nuestra época. La expresión religión secular ha llegado a ser común. [1]

La controversia en torno a estas comparaciones es igualmente clásica. Una doctrina sin Dios, ¿merece ser llamada religión? Los mismos fieles rechazan esta asimilación y afirman que su creencia permanece compatible con la fe tradicional. ¿No demuestran los cristianos progresistas la compatibilidad del comunismo y del catolicismo viviéndolos simultáneamente?

En cierto sentido, la querella es sólo verbal. Todo depende de la definición que se dé a las palabras. La doctrina descubre a los verdaderos comunistas una interpretación global del universo, les insufla sentimientos próximos a los de los cruzados de todos los tiempos, fija la jerarquía de los valores y determina la conducta correcta. Llena, en el alma individual y en el alma colectiva, alguna de las funciones que el sociólogo atribuye de ordinario a las religiones. En cuanto a la ausencia de trascendencia o de lo sagrado, no nos rehusamos a admitirla, sino que recordamos que muchas sociedades, a través de los siglos, ignoraron la noción del ser divino sin ignorar los modos de pensar o de sentir, los imperativos o las devociones que el observador actual considera religiosos.

Estos argumentos dejan intacto el verdadero problema. Puede definirse la religión de tal manera que abarque los cultos, ritos y pasiones de las tribus llamadas primitivas, las prácticas del confucianismo y los sublimes impulsos de Cristo o de Buda, pero, ¿cuál es el

[1] Creo haber sido el primero en emplear la expresión, en dos artículos, aparecidos en *La France Libre*, en junio-julio de 1944.

sentido de una religión secular en Occidente, en un medio impregnado de cristianismo?

OPINIÓN ECONÓMICA O RELIGIÓN SECULAR

El comunismo se desarrolló a partir de una doctrina económica y política, en una época en que declinaban la vitalidad espiritual y la autoridad de las Iglesias. Los ardores que, en otros tiempos, hubieran podido expresarse en creencias propiamente religiosas, tomaron por objeto la acción política. El socialismo apareció menos como una técnica aplicable a la gestión de las empresas o al funcionamiento de la economía que como una ruptura con la desdicha secular de los hombres.

Las ideologías de derecha e izquierda, tanto el fascismo como el comunismo, se inspiran en la filosofía moderna de la inmanencia. Son ateas, aun cuando no nieguen la existencia de Dios, en la medida en que conciben el mundo humano sin referencia a lo trascendente. El Descartes de la polémica con La Berthonniére puede ser considerado el iniciador de este tipo de ateísmo, que por más buen católico que fuera. Se interesaba más en la conquista de la naturaleza que en la meditación sobre el más allá. Los marxistas de la II o III Internacional repiten de buen grado que la religión es asunto privado, pero consideran como único asunto serio la organización de la Ciudad. La transferencia de las pasiones seguía lógicamente al desplazamiento del centro de interés. Se mataban entre ellos para determinar no ya qué Iglesia estaba investida de la misión de interpretar los textos sagrados y de administrar los sacramentos, sino qué partido o qué método ofrecía las mejores oportunidades de propagar la comodidad material para todos en este valle de lágrimas.

Es verdad que la democracia o el nacionalismo han suscitado ardores no menos apasionados que la sociedad sin clases. En una época en que los valores supremos están ligados a la realidad política, los hombres no sirven con menos fanatismo la independencia nacional que un orden pretendidamente ideal. En tal sentido vago, todos los movimientos políticos que han agitado a la Europa moderna han tenido un carácter religioso. No se encuentran en ellos, sin embargo, los cuadros o la esencia de un pensamiento religioso. A ese respecto, el comunismo es único.

El profetismo marxista, como hemos visto, se adapta al esquema típico del profetismo judeo-cristiano. Todo profetismo lleva consigo la condenación de lo que es, esboza una imagen de lo que debe ser y sería, elige un individuo o un grupo para franquear el espacio que separa el presente indigno del porvenir radioso. La sociedad sin clases que comportará progreso social sin revolución política puede compararse al reino de mil años, soñado por los milenaristas. La desdicha del proletariado prueba la vocación y el partido comunista se transforma en la Iglesia a la que se oponen los burgueses-paganos que se niegan a escuchar la buena nueva, y los socialistas-judíos que no han reconocido la Revolución, cuya proximidad habían predicado ellos mismos durante tantos años.

Cabe traducir invectivas o previsiones en términos racionales. Las fuerzas de producción, desarrolladas gracias a la ciencia puesta al servicio de la industria, todavía no aseguran condiciones de vida decente más que a una minoría. Mañana, la expansión de la técnica, combinada con un cambio en el modo de propiedad y de gestión, derramará los beneficios de la abundancia sobre todos los hombres. Se pasa fácilmente del profetismo marxista a la "gran esperanza del siglo XX", de la fe revolucionaria a la teoría del progreso económico.

¿Cómo oscila el profetismo, ya sea hacia la opinión razonable acerca del devenir de las sociedades modernas, ya sea hacia el dogma seudorreligioso?

O bien se suaviza la teoría, admitiendo que la obra de renovación reclama la cooperación de todas la víctimas del capitalismo, de todos cuantos sin sufrir personalmente el régimen, reconocen sus taras y quieren eliminarlas. La vocación del proletariado no desaparece por ello, pero deja de ser exclusiva. Por su cantidad, por sus sufrimientos, los obreros de la industria están llamados a un papel eminente en la humanización de las sociedades técnicas; no son los únicos que sufren injusticia, ni los únicos que forjan el porvenir.

O bien, sin rechazar ningún concurso, se refuerza *verbalmente* el carácter proletario del salvador colectivo y del partido que representa a este último. Alcanza y basta con que el partido se proclame vanguardia del proletariado, cualquiera sea la parte que los obreros de la industria, de carne y hueso, tomen en la dirección y la acción del partido. Éste se convierte en una Iglesia, depositaria del mensaje de salvación. Quien en ella penetre, recibe de golpe el bautismo: la Igle-

sia expresa la voluntad esencial del proletariador; los no proletarios, que la obedecen, participan de esa esencia; los verdaderos proletarios, que se niegan a seguirla, dejan de pertenecer a la clase elegida.

El primer método, el de la socialdemocracia, es el del sentido común, de las reformas pacíficas, de la democracia. El método del comunismo es el de la violencia, de la Revolución.

En la primera dirección, el profetismo se degrada en opiniones, variables de nación en nación, razonablemente prosaicas, el marxismo se descompone en sus elementos, hipótesis históricas, preferencias económicas. En la segunda dirección, el partido-Iglesia petrifica la doctrina en dogma, elabora una escolástica; animado de una vida apasionada, reúne inmensas cohortes.

Para que el sistema de interpretación comunista nunca se halle en falta, la delegación del proletariado en el partido no debe sufrir excepciones ni reservas. Este decreto, a su vez, obliga a negar hechos indiscutibles, a sustituir los conflictos reales y múltiples por la lucha estilizada de seres colectivos, definidos por su función en un destino escrito de antemano. De aquí resulta la escolástica que hemos hallado muchas veces en el curso de las páginas precedentes, los raciocinios interminables acerca de la infraestructura y la superestructura, las discriminaciones entre sentido sutil y sentido grosero, el acomodamiento verbal de las predicciones a un desarrollo histórico exactamente opuesto, la negativa a la objetividad, la sustitución de los hechos en bruto (la toma del poder por el partido bolchevique en 1917) por la significación histórica del acontecimiento (revolución proletaria).

Los socialdemócratas han renunciado a esta escolástica, y no intentan conciliar los hechos y las previsiones de ayer, ni hacer entrar la riqueza innumerable de las sociedades humanas en algunos pocos cuadros conceptuales, pero, al mismo tiempo, pierden el prestigio del sistema, de la certeza, del porvenir develado. Los comunistas, por el contrario, pretenden relacionar cada episodio de su movimiento con el curso total de la historia, la historia misma con una filosofía de la naturaleza; nada ignoran, nunca se equivocan, y el arte de la dialéctica permite hacer concordar no importa qué aspecto de la realidad soviética con una doctrina plegable en todos sentidos.

Profetismo y escolástica reunidos suscitan sentimientos análogos a los sentimientos religiosos: fe en el proletariado y en la Historia, caridad para los que hoy sufren y mañana serán triunfadores, espe-

ranza en que el porvenir traerá el advenimiento de la sociedad sin clases, ¿no aparecen estas virtudes teologales en el militante de una gran causa? Pero esta fe se liga menos a la Historia que a una Iglesia cuyos lazos con el Mesías poco a poco se aflojan; la esperanza se refiere a un porvenir que, a falta de cumplirse por fuerzas espontáneas, será obra de la violencia; la caridad para con la humanidad sufriente se endurece en indiferencia para con las clases, las naciones o los individuos condenados por la dialéctica. Hoy, y por mucho tiempo, la fe comunista justifica todos los medios, la esperanza comunista impide aceptar que haya varios caminos hacia el reino de Dios, la caridad comunista no deja a los enemigos ni siquiera el derecho de morir con honor.

Psicología de secta antes que Iglesia universal. El militante está convencido de pertenecer al pequeño número de los elegidos, encargados de la salvación común. Los fieles, acostumbrados a seguir las revueltas de la línea, a repetir dócilmente las interpretaciones, sucesivas y contradictorias, del pacto germano-soviético o del complot de los asesinos de blusa blanca, se convierten, en cierta manera, en "hombres nuevos". Según la concepción materialista, los hombres, formados según cierto método, resultarían dóciles al Poder, plenamente satisfechos con su suerte. Los ingenieros de almas no dudan de la plasticidad del material psíquico.

En un extremo, el socialismo se degrada en vagas preferencias por la dirección estatal de la economía y la propiedad colectiva; en otro extremo, se extiende en un sistema global de interpretación que abarca a la vez el cosmos y las peripecias de las luchas civiles en Guatemala.

Se dirá que la *fe* comunista sólo se distingue de una *opinión* político-económica por su intransigencia. ¿No es siempre intransigente una fe nueva? Las Iglesias se inclinan a la tolerancia a medida que las socava el escepticismo. Pero no se trata de una simple intransigencia. Nada comparable a la religión secular del comunismo surgió del nacionalismo o de la democracia. Cabe hablar de fanatismo, a condición de designar con este término los decretos por los cuales un partido, y sólo uno, es transfigurado en guía del proletariado mundial, un sistema de interpretación sobreañadido a la incoherencia de los hechos, una vía única hacia el socialismo reclamada como imperativa para todos los pueblos.

Son fanáticos el comunista, que divide a los hombres en dos cam-

pos, según su actitud respecto a la causa sagrada, y el militante, que obliga al pagano-burgués a escribir su autobiografía, conforme a la verdad revelada por el Estado proletario.

MILITANTES Y SIMPATIZANTES

El comunismo es una ideología que el culto del partido, la escolástica interpretativa, manipulada por el Estado revolucionario, y la educación-adiestramiento, impartida a los militantes, han transformado en un dogmatismo de palabras y acciones. También, según se considere el punto de partida o el punto de arribo, el marxismo de 1890 o el stalinismo de 1950, se experimenta la tentación de tomar en serio o a la ligera el concepto de religión secular.

Nada señala mejor esta duda que la historia tormentosa, patética, de la rivalidad entre socialistas y comunistas. Estos últimos no dudan: a partir de 1917, denuncian, en sus hermanos enemigos, a los traidores que se pasaron al campo del capitalismo el día en que no reconocieron en la Revolución Rusa el primer cumplimiento de las profecías. Los socialistas, por el contrario, denuncian de buen grado la crueldad de los bolcheviques, el escándalo de un socialismo sin democracia o de una dictadura *sobre* el proletariado. Pero nunca consiguen vencer enteramente una especie de mala conciencia: el camino es horrible, pero ¿hay otro camino?

¿No están socialistas y comunistas de acuerdo, unos y otros, contra el capitalismo, no son igualmente hostiles a la anarquía del mercado, favorables a la planificación y a la propiedad colectiva? Cuando los bolcheviques liquidan a mencheviques y socialistas-revolucionarios, cuando hace estragos la gran purga, o los campesinos, refractarios a la colectivización, son deportados por millones, los socialistas de Occidente, humanitarios, habituados a los métodos parlamentarios, reaccionan con horror y se sienten tan lejanos de esos feroces constructores como de los mismos fascistas. Basta con que Stalin muera, con que los sucesores atenúen algunas modalidades extremas y como patológicas del régimen, con que tiendan la mano a los progresistas y a los cristianos, para que los marxistas de la social democracia vuelvan a empezar a interrogarse: al fin de cuentas, ¿la técnica del despotismo y de los planes quinquenales no sería la única posible en Rusia y en los países subdesarrollados? La industrialización acele-

rada ha hecho inevitable los excesos del terror, la edificación socialista los hará poco a poco inútiles. El gran cisma se resolverá por sí mismo con la democratización del sovietismo.

Estas alternativas de desesperación y confianza no dependen sólo de la inagotable ingenuidad de los socialistas, predestinados a todos los campos de concentración, bajo todos los regímenes. Se basan en el equívoco de la religión secular. Ésta no es más que el endurecimiento dogmático de opiniones, corrientes en los medios de izquierda cuando se trata del comunismo, en los medios de derecha cuando se trata del fascismo.

Aquel que simpatizaba con el nacionalsocialismo de 1933 no siempre creía en el racismo, deploraba los excesos del antisemitismo, afirmaba la necesidad de un poder fuerte para restablecer la unidad de la nación, superar las querellas partidarias, conducir una política exterior dinámica. Esta adhesión reticente no caracteriza sólo a los hombres del umbral o a los compañeros de ruta, tampoco es desconocida entre quienes pertenecen al partido, a veces incluso en el círculo interior del partido. La fe de Goering no era probablemente apenas más ortodoxa que la de los nacionalistas de vieja tradición, aliados por oportunismo al demagogo de camisa parda.

¿Cómo piensa en 1955 el cristiano progresista que no es miembro del partido? Volvamos al libro publicado por los curas obreros. Han adoptado—al menos algunos de ellos— la interpretación de los acontecimientos que enseña el partido: "Los guías del proletariado tenían razón, las lecciones de los últimos acontecimientos políticos y sociales nos lo prueban: el Plan Marshall, C.E.D., desocupación, bajos salarios, Vietnam, Africa, miseria, falta de abrigo, ilegalidad, represión". [2] Atribuir al Plan Marshall, que ha reducido varios años la duración necesaria de la reconstrucción económica de Francia, una responsabilidad cualquiera por los bajos salarios o la miseria, representa un ejemplo típico de la sustitución de los hechos por los dogmas, sustitución característica de la escolástica stalinista.

Los curas obreros han asimilado, quizá sin adquirir exacta conciencia de ello, las grandes líneas de la filosofía comunista de la historia. Atribuyen a la clase obrera una misión única, virtudes singulares. "Nuestra clase se nos ha aparecido bella, pese a sus heridas, rica en valores humanos auténticos; nunca se ha presentado un motivo de

[2] *Les Prêtres-ouvriers*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, pág. 268.

despreciarla, de subestimarla. Y las perspectivas que abre a la historia de la humanidad son demasiado grandes y demasiado verdaderas como para que las otras clases se desinteresen" (pág. 268). De la pertenencia a una clase dependería exclusivamente la manera de pensar. "Sufriendo en toda su existencia las condiciones de la vida proletaria y permaneciendo sin cesar ligados íntimamente a las masas obreras, un cierto número de entre nosotros están adquiriendo (o volviendo a encontrar) una mentalidad nueva, otra conciencia de clase. Participan de las reacciones obreras, nacen a la conciencia proletaria: por ejemplo, sentido de la lucha de clases para la supresión de éstas, sentimiento de ser inevitablemente solidarios los unos de los otros, convicción de que sólo es posible librarse todos juntos de la explotación capitalista..." (pág. 207).[3] La conciencia proletaria a que acceden estos cristianos aparece modelada por entero por la ideología comunista: "Sabemos ahora que el proletariado librado a sí mismo, sin conciencia de clase, sin organización, nunca logrará vencer a un enemigo que desde todas partes lo asalta y que le es cien veces superior, si no en número y en calidad, al menos en medios de opresión y de represión, que van desde la lucha abierta y brutal hasta la benevolencia hipócrita y el narcótico religioso" (pág. 230).[4]

Estos son los términos en que los curas obreros juzgan y condenan al reformismo socialista: "Y en los países donde esta social-democracia burguesa resiste, se debate en contradicciones: represiones, injusticias, miserias, guerras agresivas, debidas a esa «declinación en adelante inevitable» para retomar la expresión del *Osservatore Romano...*" (pág. 272).

Los curas obreros, es verdad, siguen siendo católicos: "Si conservamos una fe muy sólida en Jesús y en su Padre, dueño de la Historia, y por lo tanto de esta historia sociológica, política, que viven nuestros hermanos del proletariado, ella es también viva para con nuestra Iglesia" (pág. 269). Niegan que el drama del proletariado reemplace el de la salvación. Pero con frecuencia las expresiones sugieren que el acontecimiento profano, poco a poco, reviste la significación del

[3] El autor de *Jeunesse de l'Église* atribuye las dudas culpables que pudiera experimentar acerca de la divinidad de la Iglesia al pecado burgués: "O, si cede a esa duda, es porque, deformado por un pasado en burguesía, no habrá deducido de la vida y de las luchas de la clase obrera el sentido de la historia y las lecciones de paciencia que de ellas se desprenden". (*Les Événements et la Foi*, pág. 79).

[4] Narcótico religioso — opio del pueblo.

acontecimiento sagrado, en la conciencia dividida del cristiano progresista. "Llevamos en nuestra carne los dramas del proletariado y ni una sola de nuestras plegarias y de nuestras Eucaristías es extraña a estos dramas... Nuestra fe, que fue un motor potente para esta comunión carnal con nuestra clase obrera, en nada ha disminuido ni se ha manchado" (pág. 268). Es de imaginar a la Iglesia católica recibiendo a la clase obrera, en adelante abierta, gracias a la liberación temporal, a la Verdad de Cristo. Por el momento, "pensamos y sentimos, con la Iglesia, que en estas condiciones materiales mínimas, «ninguna vida espiritual es posible», que un hombre que tiene hambre no puede creer en la bondad de Dios, que un hombre que está oprimido no puede creen en Su omnipotencia" (pág. 270). Así, no hubiera debido llevarse la buena nueva a los esclavos, antes de suprimir la esclavitud gracias a la lucha de clases...
bres de corazón, para estos cristianos hambrientos de devoción, algo más que opiniones sobre el régimen económico de hoy y de mañana, más incluso que una ideología entre otras. Han recorrido las dos primeras etapas del camino que conduce de la ideología a la religión: vocación del proletariado y encarnación de éste en el partido comunista, interpretación de los hechos del día y de la historia global según el dogma (el capitalismo es el mal en sí, la toma del poder por el partido constituye por esencia la liberación, etc). La última etapa, el católico no puede franquearla: si la sociedad sin clases ha de resolver el misterio de la Historia, si la humanidad, habiendo organizado suerte, curada de la esperanza, el hombre no sería aquel por el cual fue crucificado Cristo, sino aquel al que Marx profetizó el fin de la prehistoria, gracias al poder de las máquinas y a la rebelión de los proletarios.

El cristiano nunca puede ser un auténtico comunista, como tampoco podría este último creer en Dios y en Cristo, porque la religión secular, animada por un ateísmo fundamental, profesa que el destino del hombre se cumple por entero en esta tierra y en la Ciudad. El cristiano progresista se disimula a sí mismo esta incompatibilidad.

Unas veces reduce el comunismo a una técnica de organización económica, separa radicalmente la fe religiosa de la existencia colectiva y se niega a reconocer que la Iglesia cristiana no tolera mejor esta separación que la Iglesia secular: ésta no considera al comunista como un técnico neutro, comparable a las máquinas puestas a disposición de las sociedades; aquella quiere inspirar la vida de todos y de cada

uno, a lo largo de los días, y no confinarse en la administración de los sacramentos.

Otras veces el cristiano progresista llega al límite de un error de sentido contrario. Se emociona a tal punto por los sufrimientos del proletariado, participa con tanta pasión en la lucha del partido comunista, que adopta iguales palabras, de resonancia cristiana, para calificar las peripecias de la historia profana y los misterios de la historia sagrada. El sentido cristiano de la historia, que nunca descubre la sucesion de los imperios, tiende a perderse en el sentido marxista, la civilización del trabajo, el advenimiento de las masas, la liberación del proletariado. No se sabe si los progresistas aspiran a una prosperidad universal que, finalmente arrancaría a los hombres de las servidumbres milenarias y los elevaría a la meditación del más alla, o si la sociedad sin clases ha llegado a ser objeto de la fe, más que la Ciudad de Dios.

Ni el ejemplo de los socialistas, ni el de los progresistas permite trazar la línea de separación entre miembros del partido y compañeros de ruta. Hay miembros del partido que piensan y sienten a la manera de los cristianos progresistas: por devoción, por espíritu de sacrificio, para superar una resistencia interior que les parece una supervivencia burguesa, han entrado en religión; no creen en el materialismo, quieren servir. Muchos compañeros de ruta son, por el contrario, extraños a la nostalgia religiosa, estiman las probabilidades del partido y aprueban sin repugnancia el montaje de los reflejos, sin perjuicio de reservarse para sí los beneficios de una semilibertad.

Vanamente se buscaría, en el interior del partido, una versión única del dogma histórico o de la escolástica cotidiana. Como hemos visto,[5] no podríamos decir en qué creen en conjunto todos los miembros del partido (salvo en el partido mismo). Cuando un comunicado oficial proclama que nueve médicos del Kremlin asesinaron a algunos dignatarios del régimen, escogidos entre los muertos, y planearon el asesinato de otros dignatarios, aún vivos, los militantes, de arriba a abajo en la escala, saben lo que tienen que decir (no lo que tendrían que decir tres meses más tarde), pero no conocen las causas, ni los objetivos de la operación. Nadie, en su fuero íntimo, admite sin reservas la interpretación que repiten las palabras de todos, las

[5] Cf. más arriba Cap. IV, pág. 109.

innúmeras mociones, votadas en innúmeras reuniones, a través de la inmensa Unión, y cada cual elige para sí su interpretación esotérica.

Un equívoco distinto, pero no menor, se produce cuando el decreto del Estado se refiere a las grandes líneas del dogma. ¿Qué sentido asignan los fieles —hombres del círculo interior, militantes de alto grado, responsables locales— a los conceptos principales? ¿Creen en la equivalencia del proletariado y el partido en Gran Bretaña, donde el partido existe apenas? ¿Creen en el debilitamiento del Estado soviético, cuando nunca régimen alguno ha comandado una policía tan numerosa? ¿Cómo imaginan la sociedad sin clases, cuando se cristaliza una nueva jerarquía?

Hemos distinguido entre hombres de Iglesias y hombres de fe, los que ante todo adhieren al partido y los que ante todo suscriben al profetismo. La distinción no coincide con la de militante y la de simpatizante. El militante ha franqueado el paso decisivo y aceptado la disciplina, mientras que el simpatizante permanece en el umbral. Pero éste no es necesariamente un hombre de fe, en el sentido en que hemos empleado este término, ni tampoco es siempre el primero, en el fondo, un hombre de Iglesia. Georg Lukacs cree en el profetismo marxista y se resigna no sin esfuerzo a reconocer en el partido la encarnación del proletariado. Algunos compañeros de ruta ignoran la vocación de la clase obrera o la sociedad sin clases y se someten a la fatalidad histórica, revelada por la unificación de ochocientos millones de hombres bajo las mismas leyes. Determinados militantes son idealistas en procura de sacrificios; otros compañeros de ruta, cínicos que acechan la ocasión de una carrera.

¿Dónde está el verdadero comunista? En teoría, deberá haber recorrido las tres etapas —culto del partido, escolástica interpretativa, formación del militante—, pero una vez llegado a término, adquiere el derecho de "repensar" a su manera el dogma, tanto en los temas principales como en las aplicaciones cotidianas. Adoptará para sí una versión simbólica de la identidad partido-Iglesia, de la revolución mundial —versión que, eventualmente, será idéntica a la que ofrecen los hombres rebeldes al compromiso. No todos los militantes son "verdaderos creyentes". Por el contrario, no ignoran el revés de la trama, ni los significados esotéricos. Pese a tal saber, mantienen, íntegras, la adhesión al movimiento y la esperanza en un porvenir, a la vez inevitable y forjado por el partido.

¿Ha de considerarse seriamente una religión secular que enseña a sus

dignatarios tanto el escepticismo como la fe, cuya doctrina escapa a la captación que sólo existe como tal gracias a una serie de decretos, intelectualmente absurdos? En cuanto se renuncia a la igualdad proletariado-partido y a la escolástica interpretativa, la religión se disuelve en un conjunto de opiniones. ¿Puede fundarse una religión duradera en afirmaciones contrarias a los hechos o al buen sentido?

Creo que la respuesta a tal interrogante está, desdichadamente, muy lejos de haber sido obtenida.

DE LA RELIGIÓN CIVIL AL STALINISMO

Los intelectuales han inventado las ideologías, sistemas de interpretación del mundo social que implican un orden de valores y sugieren las reformas a realizar, una conmoción que temer o esperar. Quienes condenaron a la Iglesia católica en nombre de la Razón, aceptan un dogma secular, porque están desengañados de la ciencia parcial o porque ambicionan el poder, otorgado sólo a los sacerdotes de la Verdad.

Los filósofos franceses del siglo XVIII son ya intelectuales, en el sentido moderno de la palabra; obtienen sus ingresos de su pluma y reclaman el derecho, que utilizan generosamente, de expresar su opinión, crítica lo más a menudo, sobre los asuntos de la historia o la política. Ni en su pensamiento, ni por sus medios de existencia, dependen de la Iglesia, están más ligados a los ricos que a la antigua nobleza y propagan una concepción del mundo que rompe con la de la Francia católica y monárquica.

El conflicto entre *clercs* y filósofos fue, histórica pero no metafísicamente, inevitable. La Iglesia no ha de condenar el esfuerzo por organizar tan cómodamente como sea posible la existencia terrena del gran número; puede acordar el derecho de libre investigación en las materias en que la Revolución permanece silenciosa. Ambición de saber, voluntad de progreso técnico, pasan en adelante por meritorias, aunque las encíclicas continúen condenando el optimismo respecto a la naturaleza humana y manteniendo el principio de autoridad en materia de dogma y de moral. Una vez arrojada de la doctrina católica la filosofía del Antiguo Régimen, letrados y expertos no tenían ya, en teoría, querella alguna con la Iglesia.

La querella se prolongó, en Francia, por el papel social y político

que desempeñaba con frecuencia la Iglesia y que se le atribuía siempre. La Iglesia, sociedad jerárquica que proclama una verdad revelada, rompe difícilmente sus lazos con los Poderes y con los partidos que, tampoco ellos, no consienten en que la autoridad provenga de abajo o en que los hombres, en su debilidad, sean capaces de gobernarse a sí mismos.

El compromiso[6] de la Iglesia con los movimientos de inspiración antidemocrática no es la única, ni tampoco la principal causa de la persistente rivalidad entre *clercs* e intelectuales. Quizá los unos se resignaban con esfuerzo a la existencia de un Estado que se proclamaba laico, quizá los otros no aceptaban dejar de ocupar la primera fila. Liberados del despotismo eclesiástico, aspiraban a reemplazar todo cuanto creían haber destruido.

Ateos con alegría, hostiles a la vida religiosa, los intelectuales de izquierda han querido propagar el descreimiento, tal como los misioneros propagaban la creencia, convencidos de que matando a los dioses y abatiendo los altares liberaban a los hombres. Otros se inquietaban por la irremediable declinación del cristianismo e imaginaban dogmas aceptables por la razón, capaces de restablecer la unidad espiritual. El bolchevismo participa de ambas intenciones: el ardor combatiente de los sin-Dios lo anima; ha elaborado una ortodoxia, pretendidamente conforme a la enseñanza de la ciencia. En Rusia, son los intelectuales los que acuerdan la suprema investidura. El comunismo es la primera religión de intelectuales que haya triunfado.

No es la primera que haya buscado el éxito. Auguste Comte formuló, quizá con mayor claridad que nadie, las ideas que inspiran la búsqueda de una religión de reemplazo.

Teología y metafísica por una parte, saber positivo por la otra, son incompatibles. Las religiones del pasado están perdiendo su vitalidad porque la ciencia no permite creer ya lo que enseña la Iglesia. La fe desaparecerá poco a poco o se degradará en superstición para uso del vulgo.

La muerte de Dios deja un vacío en el alma humana, subsisten las necesidades del corazón que un nuevo cristianismo deberá satisfacer. Sólo los intelectuales son capaces de inventar, incluso quizá de pre-

[6] Esta observación no vale para todos los países de Occidente, ni aun, en Francia, para el conjunto del siglo XIX.

dicar, un sustituto de los dogmas antiguos que resulte aceptable a los sabios.

En fin, las funciones sociales que desempeñaba la Iglesia también subsisten. ¿En qué se fundará la moral común? ¿Cómo se salvaguardará o restaurará, entre los miembros de la colectividad, la unidad de creencia, a falta de la cual la civilización misma se halla en peligro?

Es sabido cómo creyó responder Auguste Comte, en su sistema, a ese desafío histórico. Las leyes establecidas por la ciencia revelan un orden cósmico, un orden permanente de las colectividades humanas, en fin, un orden del porvenir. El dogma es científico y sin embargo ofrece al espíritu verdades definitivas, y al corazón un objeto de amor. La sociedad del porvenir será total, no totalitaria. Integrará todas las riquezas de la naturaleza humana, equilibrará el poderío con la opinión, la fuerza con la caridad, convertirá el pasado en presente, abrirá la carrera del Progreso sin conmociones, cumplirá la Humanidad.

Salvo en el Brasil, el positivismo nunca superó el cuadro de una secta. Al igual que el *Nuevo Cristianismo* de Saint-Simon y de los saintsimonianos, nunca llegó a ser la doctrina de un movimiento y de un partido. Obra de un matemático, permaneció como la fe de un pequeño número.

La búsqueda de una religión para uso de la Ciudad es anterior a la crisis revolucionaria. El capítulo del Contrato Social que J. J. Rousseau consagra a la religión civil, expresa las dos ideas que él recogió en los libros de sus predecesores y que han obsedido el espíritu de los teóricos. La separación del poder temporal y del poder espiritual es un signo de debilidad: "...los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y pronto se vio aquel supuesto reino del otro mundo convertirse en el más violento despotismo en éste, bajo un jefe visible. Sin embargo, como siempre hubo un príncipe y leyes civiles, de este doble poder resultó un perpetuo conflicto de jurisdicción que hizo imposible toda buena política en los Estados cristianos; y nunca se ha conseguido saber a quién había que obedecer, si al amo o al sacerdote" Y J. J. Rousseau agrega: "Hobbes es el único que haya propuesto reunir en una las dos cabezas del águila y reducirlo todo a la unidad política, sin la cual ni el Estado, ni el Gobierno estarán nunca bien constituidos". No hemos olvidado la famosa frase "una sociedad de verdaderos cristianos no sería ya una sociedad de hombres", que Hitler hubiera aprobado.

La preocupación política—¿qué religión favorece la prosperidad y el poderío del Estado?— hubiera podido incitar a J. J. Rousseau a proclamar, también él, como Maquiavelo, la superioridad de las religiones nacionales. Su propia religión —cristianismo reducido a una especie de teísmo— lo detiene en esta pendiente. No niega las ventajas de la religión nacional que "reúne el culto divino y el amor a las leyes" y que "haciendo de la patria el objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir a su Dios tutelar". Pero, fundada en el error, engaña a los hombres, "hace a un pueblo sanguinario e intolerante", y lo coloca en un estado natural de guerra con todos los otros. Rousseau se contenta finalmente con una profesión de fe puramente civil, que hará que cada ciudadano ame sus deberes. La existencia de Dios, la otra vida y el castigo de los culpables, tales son los dogmas de esta religión que ligará al ciudadano a su Estado sin que considere a cualquier otro Estado como un enemigo. Entre la religión nacional o pagana, cuya restauración no podía considerar posible ni deseable un filósofo de la era de las Luces, y la religión universal de salvación que inspira la indiferencia por las grandezas temporales, la religión civil evitará el fanatismo sin debilitar la devoción del individuo por el Soberano, ni llevar un principio de división al cuerpo social.

Los cultos revolucionarios participan del equívoco de la religión civil. Tienen por base el patriotismo, "el amor por la sociedad ideal, fundada en la justicia, mucho más que el amor al suelo nacional". [7] Pero, al mismo tiempo, los legisladores no consienten en la separación de la Iglesia y del Estado. Éste se separó de la antigua Iglesia pero trataba de conservar un carácter religioso, de imponerse "a las multitudes bajo el aspecto de una Iglesia con sus fiestas y sus ritos obligatorios". El Ser Supremo, la Razón, serían objeto de una creencia que, depurada de toda superstición, serviría de fundamento a una patria, predestinada por su virtud a un destino sin fronteras.

Los cultos revolucionarios permanecen como un episodio sin mañana, aunque hayan tenido una significación, simbólica e histórica, que no escapó a Auguste Comte. Ni la nostalgia de una religión nacional, ni el sentimiento de que la Revolución trae consigo una fe cí-

[7] A. Mathiez, *Contribution a l'historie religieuse de la Révolution*, París, Alcan, 1907, pág. 30. Citado por H. Gouthier, en *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, París, 1930, pág. 8.

vica y universal, desaparecieron con la restauración de la monarquía y de la Iglesia católica.

El sintoísmo representa el equivalente de una religión nacional y comporta, aparte de elementos que se hunden en el pasado más lejano, el culto del emperador, descendiente del Sol y confundido con el Japón eterno. La aristocracia, que decidió tomar de Occidente los secretos del poderío militar, adoptó simultáneamente la decisión de reanimar esas creencias y prácticas ancestrales, a fin de que la occidentalización técnica no resultara en desmedro de la autenticidad de la cultura japonesa. Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, Ludenforff señalaba el sintoísmo como modelo al pueblo alemán, en busca de unidad espiritual; volvía a hallar los argumentos de los teóricos desde Maquiavelo hasta Rousseau, sobre las inconveniencias de la dualidad y el ardor que comunica a las multitudes la convicción de combatir y morir por la Ciudad y por Dios a la vez.

El "cristianismo alemán" fue una tentativa consciente para "nacionalizar" una religión de salvación. En el elogio fúnebre de Hindenburg, Hitler empleó la palabra germánica *Walhalla.* Los jóvenes hitleristas celebraron una especie de culto al fuego. Se ha tratado de imputar estos episodios a la exaltación de boy scouts tanto como al resurgimiento de ritos paganos. En caso de victoria en la guerra mundial, Hitler hubiera desencadenado probablemente la batalla contra el cristianismo, hubiera invocado menos el "cristianismo alemán" o la "fe germánica" que el materialismo y el racismo, el conjunto confuso de ideas opuestas a la doctrina racionalista y democrática. Desigualdad de las razas, doctrina del jefe, unidad de la nación, III Reich, estos temas, no tanto organizados en sistema como orquestados por la propaganda, hubieran inspirado la gestión del Estado y la educación de las *élites,* hubieran establecido la escala de los valores, inspirado pasiones ardientes, suscitado la comunión de los fieles, hubieran sido consagrados por las ceremonias. En una civilización marcada por la huella cristiana, ¿se los hubiera vivido como auténticamente religiosos? Igual pregunta se plantea a propósito del comunismo, que parece imponer, en fin, la religión de reemplazo, soñada por los miliantes de la Revolución, los positivistas y los saintsimonianos.

Al comunismo puede aplicársele la fórmula de Michelet: "La Revolución no adoptó ninguna Iglesia. ¿Por qué? Porque ella misma era una Iglesia". Tal como la religión civil, santifica los deberes del individuo para con el partido, el Estado socialista, el porvenir huma-

no. Religión de la Ciudad cuando el partido está en el poder, permanece, en la oposición, en la enseñanza esotérica, religión universal. A la manera del positivismo, pretende recoger las creaciones de pasado y transmitirlas a la sociedad que cumplirá la vocación humana. Rompe con el individualismo de la era de las Luces, pero anuncia la felicidad para todos. Rehusa piedad a los débiles y confianza a las multitudes, pero justifica por los sentimientos humanitarios la edificación socialista y por la necesidad de instruir a las masas la autoridad incondicional de los conductores. Pone en línea a la ciencia, pero en nombre de la ciencia. Invierte el sentido del racionalismo occidental, pero continúa invocándolo.

¿A qué debe su éxito? El profetismo marxista transfigura un esquema de evolución en una historia sagrada, cuyo término estará marcado por la sociedad sin clases. Presta una importancia desmesurada a algunas instituciones (régimen de propiedad, modo de funcionamiento), hace de la planificación por un Estado omnipotente una etapa decisiva de la historia. La *intelligentsia* cae fácilmente en estos errores a los que predispone el conformismo de izquierda.

Obsesionada por la preocupación de aumentar el ingreso nacional, ella se encuentra dispuesta a intentar el atajo soviético hacia la abundancia.

El contenido del dogma es una interpretación de la historia: el stalinismo se propaga en un siglo conmovido por catástrofes. La astrología no fue eliminada de golpe por la astronomía científica, la historia positiva no desplaza a las mitologías históricas.

Con anterioridad a la física mecanicista, el orden del cosmos se ofrecía a las miradas maravilladas de los observadores. Antaño, cada sociedad se creía ejemplar. Inconsciente de la inmensidad del tiempo, no se situaba en su lugar, modesto, en un devenir misterioso. Las mitologías históricas expresan menos las creencias anacrónicas que la rebelión contra las lecciones de la experiencia.

En nuestra época, el progreso técnico constituye efectivamente el hecho principal. Desarraiga los antiguos edificios de las civilizaciones y nuestros contemporáneos no advierten objetivo más elevado que el poderío y la prosperidad debidos a las máquinas. Se mezcla la prioridad de interés del trabajador con el primado causal de las fuerzas de producción y se está dispuesto a considerar esta síntesis confusa como una conquista del saber.

La ideología marxista descubre un orden del devenir bajo la con-

fusión ciega de los intereses. Cada cual obedece sólo a sí mismo y todos los hombres en conjunto producen lo que la inteligencia superior hubiera debido desear. Los capitalistas, en procura de ganancias, arrastran hacia la muerte al régimen al que deben su fortuna. De la lucha de clases surge la sociedad sin clases. El mercado perfecto, al igual que la astucia hegeliana de la Razón, utiliza el egoísmo de los individuos en vistas del mayor bien para todos. Pero hay una diferencia decisiva: el liberal considera permanente la imperfección de los hombres, se resigna a un régimen donde el bien sea el resultado de acciones innumerables y nunca el objetivo de una elección consciente. En el límite, adhiere al pesimismo que ve en la política el arte de crear las condiciones en que los vicios de los hombres contribuyen al bien del Estado. El marxista admite, en cuanto al pasado, la heterogeneidad de las intenciones y de los acontecimintos; se esfuerza, cuando se devela el juego de las fuerzas profundas, por escapar a la tiranía del medio. Gracias al conocimiento de las leyes de la historia, el hombre alcanzará los objetivos que se asigna. La anticipación del porvenir permite manipular a enemigos y partidarios.

En este punto preciso, la ideología se convierte en el contenido de un dogma. El salvador colectivo no sufre ya la historia, sino que la crea, edifica el socialismo, forja el porvenir. Esta transfiguración del partido en Mesías queda como una aberración de secta durante todo el tiempo en que el partido vegeta y milita en la oposición, impotente, irreconciliable. La toma del poder es la que autentica sus pretensiones. Encarna con tanta mayor verosimilitud al proletariado, cuanto más estrechamente se confunde con un Estado.

La razón del éxito obtenido por el leninismo-stalinismo, entre todas las tentativas por una religión de reemplazo, es, en último análisis, muy simple: la victoria de la Revolución fue la que permitió la difusión del comunismo, y no la seducción de la religión secular la que preparó los diez días que commovieron al mundo. Los profetas desarmados perecen.

El porvenir de la religión secular depende sobre todo de las rivalidades de poderío.

CLERICALISMO SECULAR

Los intelectuales franceses fueron los primeros en emprender la búsqueda de una religión de reemplazo: hoy, sus colegas de la Eu-

ropa proletaria fundamentan la legitimidad del absolutismo soviético tal como los legistas de antaño fundamentaban la del absolutismo real, interpretan las sagradas escrituras y las declaraciones de los congresos o del secretariado general en el estilo de los teólogos. La *intelligentsia* de izquierda comenzó por la reivindicación de la libertad y terminó por plegarse a la disciplina del partido y del Estado.

¿Se ha convertido efectivamente la ideología en el equivalente de una religión? Una vez más, cabe dudar entre la afirmativa y la negativa. El jefe del Estado se confunde con el jefe de la Iglesia, en la tradición bizantina y en el régimen soviético. La ideología, tal como antaño la fe trascendente, determina lo que por encima de todo importa, justifica la autoridad y promete, no al individuo, sino a los seres colectivos, una justa retribución en el más allá histórico, es decir, en el porvenir. Pero el comunismo no se considera una religión, pues tiene a toda religión por una supervivencia; combate a la Iglesia en nombre del ateísmo, la pone en línea en nombre del socialismo, tal como pone en línea a las demás instituciones. El totalitarismo amplía desmesuradamente el sentido de una doctrina parcial, a fin de que parezca englobar todas las potencias del hombre.

La ambivalencia de las relaciones entre cristianos y comunistas parecería permitir a los gobiernos de las democracias populares que provocaran herejías, tentativas comparables a las del "cristianismo alemán" para componer la fe cristiana con los fragmentos de la ideología oficial. No parece ser ésa la tendencia dominante del otro lado de la cortina de hierro.[8] Las autoridades comunistas se esfuerzan ante todo por romper los lazos entre la Iglesia nacional y el papado; toda internacional les resulta intolerable. Luego dictan a los dignatarios eclesiásticos la adhesión verbal a la ortodoxia de Estado. Pero tampoco la imponen diferentemente a los músicos, ajedrecistas o novelistas. Se esfuerzan por comunicar un carácter político a la actividad o, al menos, al lenguaje de los popes u obispos, no favorecen la interpretación propiamente religiosa de las ideologías históricas. Es en Occidente, antes que en Europa Oriental, donde ciertos creyentes

[8] Se ha señalado sin embargo en Polonia la actividad de "sacerdotes patriotas", marxistas y católicos a la vez. El nuevo seminario católico de Varsovia se esforzaría en proporcionar una formación marxista al mismo tiempo que católica. Cf. *New York Times*, 19 de diciembre de 1954. Puede consultarse también el libro reciente de W. Banning, *Der Kommunismus als politischesoziale Weltreligion*, Berlín, 1953.

distinguen mal entre el drama de la cruz y el del proletariado, entre la sociedad sin clases y el reino milenario.

El comunismo, es entonces, menos una religión, de la que el cristiano continúa ofreciendo el modelo a los occidentales, que una tentativa política para hallarle un sustitutivo en una ideología erigida en ortodoxia de Estado. Ortodoxia que todavía alimenta pretensiones ya abandonadas por la Iglesia católica. Los teólogos confiesan sin ambages que la Revelación no contiene ciencia astronómica o física, o contiene una ciencia muy elemental, expresada en términos accesibles al espíritu de los pueblos en la época de Cristo. El físico nada aprende en la Biblia, respecto a partículas nucleares, como tampoco lo aprende en los textos sagrados del materialismo dialéctico.

La fe cristiana puede ser llamada total, en el sentido de que inspira la existencia entera; fue totalitaria mientras desconoció la autonomía de las actividades profanas. La fe comunista se convierte en totalitaria en cuanto se proclama total, pues sólo crea la ilusión de la totalidad imponiendo verdades oficiales, sometiendo a las consignas del Poder actividades cuya esencia exige autonomía.

Cabe concebir que haya poetas animados por la fe comunista, así como otros por la fe cristiana, que los físicos o los ingenieros deseen apasionadamente servir al proletariado. Es preciso también que la convicción y la devoción sean auténticas y no dictadas desde afuera por los burócratas encargados de la cultura. Y éstos deben también dejar que el artista encuentre espontáneamente su forma y el investigador su verdad. El realismo socialista o el materialismo dialéctico no reúnen a una colectividad en una creencia o en un saber unánimemente vividos. La seudounidad se obtiene subordinando el sentido específico de cada universo espiritual a la función social que se le asigna, erigiendo proposiciones, equívocas o falsas, como fundamento de una doctrina pretendidamente científica y filosófica a la vez.

No hemos de buscar en Occidente el equivalente del materialismo histórico, como si una filosofía pudiera y debiera fijar a las ciencias naturales sus principios, sus conceptos, las grandes líneas de sus resultados. Hemos de preservar celosamente la independencia de las Repúblicas de sabios o de letrados que, del otro lado de la cortina de hierro, compromete la preocupación obsesiva por el servicio político o el fin revolucionario.

Cometeríamos tanto mayor error al desear una réplica positiva, cuanto con la crítica basta para apartar el fantasma de la unidad de la

cultura soviética y tal síntesis artificial se disgrega por sí misma. Por de pronto, los matemáticos, los físicos, los biólogos, saben que el marxismo-leninismo ofrece quizá un lenguaje —al comienzo y al final del libro— para hacer concordar los resultados con las teorías oficiales, no un instrumento de exploración. Los historiadores, aunque admitan, en grueso, la validez de las categorías marxistas, se sienten prisioneros de una ortodoxia imperativa y cambiante que, alternativamente, exalta la resistencia de los pueblos de raza distinta al imperialismo gran-ruso y la misión civilizadora de éste. El dogma católico contenía, es verdad, aparte de afirmaciones indemostrables, relativas a objetos que escapan al alcance de la razón humana, el resumen o la sistematización de un saber imperfecto. Pero, al desembarazarse de los conocimientos profanos que arrastraba consigo, el dogma religioso se depuraba sin renegarse, se profundizaba, conforme a su esencia. Por el contrario, la ortodoxia comunista no podría depurarse o consentir en una expresión racional, sin disolverse en sus componentes, sin dispersarse en un conjunto de opiniones más o menos equívocas respecto a la sociedad de hoy y de mañana.

La ideología se transforma en dogma admitiendo lo absurdo. Acéptase reconocer que en cada sociedad una minoría ejerce las funciones directivas: de golpe, la asimilación de la dictadura del partido a la del proletariado cae por sí misma, faltando sólo comparar, según la experiencia, las ventajas y los riesgos del partido único y del parlamento elegido por competencia pacífica. Bastaría con que se renunciase a la universalidad, no ya del profetismo marxista, sino de la versión leninista, para escapar a la mistificación. La sociedad socialista quedaría como el término próximo de la evolución histórica, pero muchos caminos llevarían a ella. Los partidos socialdemócratas no serían traidores sino hermanos, cumplirían la función de salvación en Occidente, donde los rigores de la técnica bolchevique resultan inútiles. En una palabra, los comunistas aceptarían sinceramente la interpretación que les sugieren, con una buena voluntad inquieta, los marxistas que no se han apartado de la razón, que admiran los planes quinquenales y detestan los campos de concentración. Los comunistas pensarían todo aquello que dicen de labios afuera, por encargo, cuando el interés de la Unión Soviética lo demanda.

Una tal conversión parece fácil, y sin embargo basta para cuestionar lo esencial: si la delegación del proletariado en el partido comunista no es universal, e indiscutible, la Revolución de 1917 pierde el

lugar que le asigna la Historia sagrada, se convierte en un golpe de mano afortunado. Entonces, ¿cómo prever qué países están predestinados a los rudos beneficios de la industrialización acelerada? Si no se excomulga a los partidarios de la II Internacional, ¿cómo seguir sosteniendo que el paso de un régimen a otro exige una transición violenta? Sin la idea de una revolución que marque el fin de la prehistoria, la realidad soviética no sería más de lo que es, un método brutal de modernización, bajo el comando de un partido único, designado no por el Destino, sino por las peripecias imprevisibles de las luchas entre los hombres.

Si el partido comunista ruso mantiene la pretensión de encarnar al proletariado mundial, se hunde en los arcanos de la escolástica mistificatoria. Si renuncia a esa pretensión, abdica. Muy pronto, si adoptara los consejos de la cordura laborista, compartiría su infortunio. Burgués y aburrido como ella, marcharía con resolución, de vuelta de las ilusiones y curado del terror, hacia el luis-felipismo del siglo XX.

¿No es inevitable, pese a todo, esta conversión? ¿No comienza a desarrollarse ante nuestros ojos? Ya el partido parece restringir el ámbito de su actividad. Ha devuelto alguna libertad a la controversia científica, ha tolerado obras literarias —novelas o piezas teatrales— que ponen en ridículo algunos aspectos del régimen. Las formas extremas y casi monstruosas que alcanzaba el avasallamiento de la inteligencia creadora, en el curso de los últimos años de la vida de Stalin, se han atenuado. La escolástica interpretativa sigue siendo obligatoria, pero no mantiene permanentemente una suerte de delirio lógico. El régimen se aburguesa y la práctica, si no la teoría, tiende a renunciar a la universalidad del marxismo-leninismo.

El regreso a la vida cotidiana, el decaimiento del ardor ideológico, debían llegar inevitablemente, tarde o temprano. La Revolución puede ser permanente, el espíritu revolucionario se pierde. La tercera, si no la segunda generación de jefes, escucha la lección de Cineas y renuncia a imposibles conquistas. ¿Cómo podría combinarse, a la larga, la estabilidad de un despotismo burocrático con el proselitismo de la secta conquistadora? El ideal revolucionario, vuelto hacia el porvenir, se nutre de ilusiones: se ignoran con esfuerzo los rasgos principales del orden soviético efectivamente cumplidos.

El régimen stalinista ha solucionado la contradicción entre la justificación del Poder actual y la esperanza en un porvenir de perfec-

ción, apelando simultáneamente al terror y a la ideología, exaltando el presente no en sí, sino como etapa en el camino hacia la sociedad sin clases. Sin embargo, los resultados de la industrialización, el refuerzo de la nueva clase dirigente, la lejanía del acto prometeico que estuvo en el origen de la sobrehumana empresa, todo conspira para socavar una fe que se disuelve en opiniones en cuanto el fanatismo deja de animarla. Tal me parece la perspectiva más verosímil, a largo plazo. Sería un error sacar como conclusión que la pesadilla va a disiparse, la huella de la formación marxista-leninista a borrarse y la unidad de las civilizaciones burguesas y soviéticas a restablecerse milagrosamente.

Entre la creencia y el descreimiento, la adhesión a la escolástica stalinista y el rechazo puro y simple del universo mental del partido, se intercalan múltiples grados intermedios. La duda acerca del alcance de una interpretación parcelaria no compromete la solidez del conjunto. Se conservan los conceptos principales de la doctrina, se continúa razonando en términos de relaciones de producción, de clases sociales, de feudalidad, de capitalismo o de imperialismo.

Quizá el estilo de pensamiento y de acción sobreviva a la fe más tiempo que el aparato conceptual. Intransigencia para con los camaradas de ayer, tendencia a seguir hasta el final la lógica o la pretendida lógica de la lucha, a representarse el mundo en blanco y negro, repugnancia a comprobar la fragmentación de los problemas, la no unidad del planeta y de las doctrinas; tales rasgos de la formación recibida marcan con frecuencia al ex comunista, apartado de una secta militante.

Probablemente el intelectual tiene mayor dificultad que el hombre común para librarse de esta ideología que es su obra así como lo es el Estado que la invoca. El Poder soviético reina en nombre de una doctrina, elaborada por un intelectual cuya vida transcurrió en las bibliotecas, comentada por innumerables profesores desde hace un siglo. En un régimen comunista, los intelectuales, antes sofistas que filósofos, son reyes. Los jueces de instrucción que descubren las desviaciones, los escritores ceñidos al realismo socialista, los ingenieros y los *managers*, obligados a ejecutar los planes, comprender las órdenes equívocas del Poder, todos deben ser dialécticos. El secretario general del partido, dueño de la vida y la muerte de millones de hombres, es, también él, un intelectual en el ocaso de una existencia triunfante, ofrece a los fieles una teoría del capitalismo y del socialismo,

como si un libro señalara el más alto logro. Los emperadores fueron con frecuencia poetas o pensadores; por vez primera, el emperador reina como dialéctico, intérprete de la doctrina y de la historia.

Todos cuantos, en una democracia parlamentaria, obstaculizan a los intelectuales el ascenso hacia la cima, los capitalistas, los banqueros, los elegidos, han desaparecido. En el siglo XVIII, los intelectuales denunciaban la concentración de enormes riquezas en las instituciones de la Iglesia, aceptaban sin escrúpulos la protección de ricos comerciantes o de administradores reales. Atacaban las desigualdades del estatuto personal y defendían la causa de la burguesía en ascenso. Antes de la Gran Revolución, el intelectual de izquierda no atacaba el comercio, ni la concurrencia, ni la fortuna bien ganada, sino los bienes heredados o acaparados y las discriminaciones de nacimiento. En cada época, se ha plantado en adversario de los poderosos, hostil alternativamente a la Iglesia, a la nobleza, a la burguesía. Testimonia para con los burócratas-dialécticos una repentina indulgencia, como si se reconociera en ellos.

El Estado comunista necesita *managers* para dirigir las fábricas; escritores, profesores, psicólogos para propagar la verdad. Los ingenieros en lucha con la materia y los ingenieros encargados de las almas gozan de ventajas sustanciales, un nivel de vida elevado, prestigio, la participación en una obra exaltante. No son tan ingenuos como para dejarse atrapar en habladurías para uso del vulgo, están demasiado interesados en sus privilegios como para no justificar el régimen y su propia docilidad. Así mezclan creencias y escepticismo, adhesión verbal y reservas interiores, incapaces de aceptar, tal cual, un dogmatismo desatinado o de sacudir el hechizo de una inaprensible ortodoxia.

¿No pueden invocar, como supremo recurso, el ejemplo de las religiones trascendentes? El cristianismo anunció la buena nueva tanto a los esclavos como a los reyes, enseñó la igualdad de las almas, a despecho de las jerarquías sociales. La Iglesia no ha dejado por ello de legitimar los poderes de hecho, de tranquilizar la buena conciencia de los poderosos. A veces quiso reinar en esta tierra. ¿Cómo habrían de rehusar los intelectuales progresistas el concurso de su talento a un Estado que proclama la buena doctrina, a la edificación de una sociedad conforme a las esperanzas del racionalismo revolucionario y generosa para con los expertos y los letrados —*con tal de que obedezcan?*

*

Marx llamaba a la religión el opio del pueblo. Quiéralo o no, la Iglesia consolida la injusticia establecida. Ayuda a los hombres a soportar y olvidar sus males, en lugar de curarlos. Obsedido por la preocupación del más allá, el creyente es indiferente a la organización de la Ciudad.

La ideología marxista, en cuanto un Estado la erige en ortodoxia, cae bajo el empuje de la misma crítica: también enseña a las masas la obediencia y confirma la autoridad de los gobernantes. Hay más: el cristianismo nunca acordó su firma en blanco a los gobernantes. Hasta las Iglesias de rito oriental se reservaban el derecho de censurar al soberano indigno. El zar, jefe de la Iglesia, no dictaba el dogma. El secretario general del partido se reserva la libertad de volver a escribir, según el presente cambiante, la historia del partido comunista que constituye lo esencial del dogma stalinista. El concepto de sociedad sin clases se vacía de significado, a medida que el régimen surgido de la Revolución se estabiliza en un despotismo burocrático sin originalidad. La justificación por el más allá histórico se degrada, en los procesos, en comedia de lenguaje: "el otro mundo" es menos el porvecesos, en comedia de lenguaje: "el otro mundo" es menos el porvenir que la realidad presente, transfigurada por las palabras con cuya ayuda se la designa.

Se dirá que la religión comunista, en nuestra época, tiene una significación muy distinta que la religión cristiana. El opio cristiano hace al pueblo pasivo, el opio comunista lo excita a la rebelión. A no dudarlo, la ideología marxista-leninista ha contribuido a la formación, si no al reclutamiento, de los revolucionarios. Lenin y sus compañeros han obedecido menos a una doctrina que a un instinto político, al gusto por la acción y a la voluntad de poder. El profetismo marxista no ha dejado de orientar sus existencias, de despertar en ellos una esperanza infinita. ¡Qué importaban millones de cadáveres frente a la sociedad sin clases!

Incluso endurecida y esterilizada por el dogmatismo, la ideología marxista continúa ejerciendo una función revolucionaria en los países de Asia o de África. Favorece el encuadre de las masas, cimenta la unidad de los intelectuales, acechados por la dispersión de las sectas. Como instrumento de acción, sigue siendo eficaz. En otras partes, en Francia por ejemplo, ocurre diferentemente. El culto de la Revolución, las interrogaciones patéticas a la Historia jalonan aquí un itinerario de huida. La nostalgia del Apocalipsis no inspira la impaciencia

por las reformas sino la aceptación de lo real, doblada en la negativa verbal, puntillo de honor del pretendido disconformismo.

No puede negarse que, aun en Francia, millones de hombres creen en un acontecimiento tan terrible como una catástrofe, tan exaltante como una fiesta, que transformaría sus destinos. El argumento, que conmueve a tantos cristianos progresistas —¿cómo arrancar a los desdichados la esperanza que otorga un sentido a sus vidas?— carecía de fuerza para un espíritu como el de Simone Weil, que no concebía que la fe pudiera acarrear el sacrificio de la verdad. A los creyentes se los respeta, a los errores se los combate.

La religión stalinista moviliza las masas para la toma del poder y la industrialización acelerada, santifica la disciplina de los combatientes, de los constructores, remite hasta la Revolución y luego hasta un porvenir que se aleja a medida que avanzamos hacia él, el momento en que el pueblo recogerá el fruto de su larga paciencia.

El régimen comunista que, en China, ha puesto fin a un siglo de conmociones, es por cierto más eficaz, quizá más cuidadoso por la suerte de los hombres que aquellos que lo precedieron. En vano lamentamos que no se hayan realizado iguales reformas con menos gasto, sin el alistamiento del pueblo entero, sin las liquidaciones masivas. Sin embargo, aun en este caso, no es posible dejar de declararse hostil a la religión secular.

Quien no cree en Dios no se siente hostil a las religiones de salvación que proclaman verdades eternas: el hombre no agota su destinación en su destino social; la jerarquía del comando y de la riqueza no refleja la de los valores; el fracaso en la Ciudad es a veces el camino para más altos logros; una misteriosa fraternidad une a los hombres, a despecho de la lucha de todos contra todos.

Quien no cree en el profetismo marxista debe denunciar la religión secular, aun cuando ésta provoque, aquí y allá, cambios deseables. Como superstición, alienta alternativamente la violencia y la pasividad, así como también la devoción y el heroísmo y, finalmente, el escepticismo, mezclado al fanatismo, la guerra contra los incrédulos, incluso cuando la fe se ha vaciado poco a poco de su sustancia. Impedirá la amistad de los hombres más acá o más allá de la política, hasta el día en que, descalificada por el aburguesamiento de los cuadros y la relativa satisfacción de las masas, llegue a degradarse en ideología habitual y deje de despertar esperanza u horror.

Sería erróneo objetar que en nuestra época la religión se torna

lógicamente en secular desde que, según la filosofía dominante, el destino de la humanidad se juega en la organización racional del planeta. El ateísmo, aun seguro de sí mismo, no implica ni justifica el dogmatismo ideológico. La separación de la Iglesia y el Estado, origen de la singular grandeza de Occidente, no exige una fe unánime en la naturaleza doble del hombre. Ni siquiera exige que una mayoría de los ciudadanos continúe creyendo en la Revelación. Sobrevive, en el siglo del descreimiento, a condición de que el mismo Estado no se presente como encarnación de una idea, ni como testigo de la verdad.

Quizá el alma de toda acción sea un profetismo. Formula la acusación del mundo y afirma la dignidad del espíritu en el rechazo y en la esperanza. Cuando los gobernantes, orgullosos por una revolución afortunada, acaparan un profetismo para fundar su poder y confundir a sus enemigos, la religión secular nace, condenada desde el origen a esterilizarse en ortodoxia o a disolverse en indiferencia. Los hombres de Occidente han permanecido demasiado cristianos como para divinizar la Ciudad temporal. ¿Cómo podrían alimentar el fervor los doctores de la ley soviética? Si la realidad satisface a los vivientes, el tiempo de las indignaciones y de los sueños ha pasado. Si los decepciona, ¿cómo habrá de reconocerse en ella el camino hacia el reino milenario?

La religión secular resistirá, durante mayor o menor tiempo, a la contradicción que la socava. Sólo representa, en Occidente, una etapa fatal hacia el fin de la Esperanza.

DESTINO DE LOS INTELECTUALES

Resulta tentador dibujar, en los tableros de un díptico, las dos imágenes contrastadas de los intelectuales, en el régimen soviético y en Francia.

Aquí letrados y expertos aparecen en gran número como alienados: los ingenieros no reconocen como legítima y bienhechora la autoridad de los *managers* y de los financieros, los letrados se indignan contra las intrigas de los políticos y las brutalidades de la policía, experimentan un sentimiento de responsabilidad ante la infelicidad de los hombres —campesinos de la India, que no calman su hambre, negros de África del Sur indignamente tratados, oprimidos de todas las razas y de todas las clases, ex comunistas perseguidos por MacCarthy, curas obreros heridos por la decisión del Vaticano.

Allí, en las democracias populares, letrados y expertos firman mociones contra los mismos hombres y los mismos hechos que despiertan la cólera de sus colegas occidentales: el rearme de Alemania (Occidental), la condena de los Rosenberg, la conspiración del Vaticano y de Wáshington contra la paz, etc. Han guardado el derecho a la indignación, pero a expensas del universo capitalista que no tienen autorización para conocer objetivamente ni visitar. Consienten la realidad que los rodea, niegan la realidad diferente y lejana, mientras que la *intelligentsia* allegada al comunismo, en Europa libre, cumple actitudes exactamente contrarias.

Podría dibujarse fácilmente una tercera imagen, la del ex comunista o el anticomunista en Occidente, que afirma los mismos valores que los comunistas, pero juzga a las democracias burguesas menos infieles a su ideal que las democracias populares. Tan pronto suscribe todas las mociones, por los Rosenberg y contra los campos soviéticos, contra el rearme de Alemania y por la liberación de los socialistas húngaros, rumanos o búlgaros, contra la policía marroquí y contra la represión de los motines del 17 de junio de 1953 en Berlín-Este; tan pronto firmará con preferencia una categoría de mociones, por

ejemplo contra los campos soviéticos, porque obedece a la lógica de la lucha y advierte las diferencias, de cantidad y calidad, entre la represión stalinista y la represión burguesa.

Dudo de que ninguna de estas tres categorías de intelectuales —comunistas de Moscú, comunistas o progresistas de Europa, anticomunistas de Wáshington, Londres y París— esté satisfecha con su suerte. Dudo que la *intelligentsia* soviética se encuentre tan integrada en el régimen como de lejos lo parece, ni la *intelligentsia* francesa tan indignada como aparenta o cree.

Los intelectuales de las dos naciones-imperios, Unión Soviética y los Estados Unidos, están los unos y los otros, aunque en un estilo diferente, unidos a un régimen que se confunde con el Estado. No se les ofrece contra-ideología ni contra-Estado.

Esta cuasi unanimidad no resulta de los mismos métodos ni se expresa en igual forma. El *American way of life* es la negación de lo que el intelectual europeo entiende por ideología. El americanismo no se formula en un sistema de conceptos o de proposiciones, no conoce salvador colectivo, ni conclusión de la historia, ni causa determinante del devenir, ni negación dogmática de la religión; combina el respeto por la Constitución, el homenaje a la iniciativa individual, un humanitarismo inspirado por creencias fuertes y vagas, bastante indiferentes a las rivalidades de las Iglesias (sólo inquieta el "totalitarismo" católico), el culto de la ciencia y de la eficacia. No comporta ortodoxia detallada ni versión oficial. La escuela lo enseña, la sociedad lo hace obligatorio. Conformismo si se quiere, pero conformismo raramente experimentado como tiránico, pues no prohíbe la libre discusión en materia de religión, de economía o de política. Sin duda, aquel disconformismo, cuyas simpatías se orientan hacia el comunismo, siente el peso de la desaprobación colectiva, aun en ausencia de represión. El individuo no podría cuestionar los modos de pensamiento ni las instituciones, considerados como parte integrante de la idea nacional, sin hacerse sospechoso del crimen de esa patria.

La ideología soviética es, en apariencia, la exacta contrapartida de la no-ideología norteamericana. Se considera ligada a una metafísica materialista, implica una aparente solidaridad entre las medidas cotidianas y el destino último de la humanidad. Acomoda teóricamente todos los aspectos de la práctica, mientras que los norteamericanos se inclinan por una justificación pragmática de decisiones, incluso de orden espiritual. El Estado proclama la verdad doctrinaria y la impo-

ne a la sociedad, formula la versión del dogma en cada instante ortodoxo, está por encima de las leyes y deja en libertad de acción a la policía, mientras que los Estados Unidos continúan queriendo y, en amplia medida, respetando la supremacía del poder judicial.

Pero no podemos impedirnos una pregunta: ¿la ideología marxista, proveniente de Europa Occidental, traduce fielmente la singularidad soviética? Si desecháramos la escolástica interpretativa, retendríamos los elementos de una ideología completamente nacional: planes quinquenales, "los cuadros lo deciden todo", función de la vanguardia, selección de una *élite*, explotación colectiva de la tierra, héroe positivo, imagen del orden nuevo. Esta ideología reconocería como origen la Rusia surgida de la Revolución, antes que las especulaciones del joven Marx. Es de imaginar, asimismo, una ideología cabalmente norteamericana, que expresara los rasgos específicos de la economía y de la sociedad de los Estados Unidos: culto del éxito, iniciativa del individuo y adaptación al grupo, inspiración moral y actividad humanitaria, violencia en la competición y sentido de las reglas, optimismo acerca del porvenir, rechazo de la angustia existencial, reducción de todas las situaciones a problemas técnicamente solubles, hostilidad tradicional hacia el Poder y los trusts, aceptación del hecho del Estado militar y de las vastas corporaciones, etcétera.

La integración de los expertos, en los Estados Unidos y en Rusia, sigue fatalmente a las condiciones de la investigación. Los físicos son empleados por los laboratorios de las grandes compañías capitalistas, los trusts soviéticos de Estado o la Agencia de la energía atómica. Trabajan en común, se someten a las obligaciones del secreto militar, son asalariados, altamente privilegiados en Rusia más aún que en los Estados Unidos, han perdido la independencia de los aficionados o de las profesiones liberales. En la democracia capitalista, tales expertos, médicos, hombres de leyes, aún resisten. La subordinación de los expertos a las empresas que los emplean caracterizará mañana a todos los países de civilización industrial.

La colectividad pone la adquisición de un saber utilizable por encima del mantenimiento de la cultura. Aquellos mismos que ayer hubieran sido hombres de cultura, se convierten hoy en especies de expertos. En la Unión Soviética, como en los Estados Unidos, la conducción de los hombres depende de una ciencia y de una técnica. Especialistas del *rewriting*, de la publicidad, de la propaganda electoral, de la información, de la psicotecnia enseñan a hablar, a escribir, a

organizar el trabajo de manera de volver a nuestros semejantes satisfechos, indignados, pasivos, violentos. La psicología que sirve de fundamento a su oficio, no es necesariamente materialista a la manera de la reflexología de Pavlov. No por ello deja de enseñar a tratar a los hombres como seres de masa, como reacciones calculables, antes que como personas, cada una irreemplazable.

El desplazamiento de la cultura, por la técnica, conmueve a una fracción de los letrados y les causa una impresión de aislamiento. La rigurosa especialización despierta la nostalgia de un orden distinto, donde el intelectual no se integrara, como asalariado, en una empresa comercial, sino, como pensador, en una colectividad humana.

En los Estados Unidos, donde no se concibe otro régimen que el existente, estos agravios y nostalgias no se expresan como disidencia activa. Asimismo, las causas de esta relativa alienación vuelven a hallarse, diferentemente acentuadas, en Rusia, donde el técnico prevalece sobre el letrado mucho más que en los Estado Unidos. Escritores, artistas y propagandistas no rechazan el título de ingenieros de almas; el arte por el arte o la investigación pura están, como tales, excomulgados. Es difícil imaginar que los biólogos soviéticos no aspiren a discutir los méritos relativos de Morgan y de Lisenko, ni los físicos a mantener correspondencia libre con sus colegas extranjeros, ni los filósofos a poner en duda el materialismo de Lenin, ni los músicos a cometer sin peligro el crimen de formalismo.

No se sigue de ello que la *intelligentsia* soviética sea hostil al régimen mismo. Quizá juzga naturales la estatización de la economía y la autoridad del partido, tal como la *intelligentsia* norteamericana considera normal la empresa privada. Si dejara de obligarse al pintor a un optimismo de encargo, si no se impidiera al genético defender el mendelismo, probablemente se declararía satisfecha. Las novelas y piezas teatrales animadas por espíritu de crítica, que la atenuación del "jdanovismo" hizo surgir en el año que siguió a la muerte de Stalin, revelan más las aspiraciones de los letrados que las innumerables mociones de los comités de escritores.

La *intelligentsia* norteamericana no envidia la condición de la *intelligentsia* soviética, pero los intelectuales de los países donde indigna el capitalismo norteamericano y fascina la aventura proletaria, volviendo sus ojos hacia uno y otro "monstruo", se preguntan cuál es la prefiguración de su porvenir, cuál es el más odioso.

El sabio francés cuyo laboratorio está mal equipado, podría invo-

car en sus deseos tanto el americanismo como el sovietismo. Pero el régimen norteamericano, denominado capitalista como el de Francia, no aparenta romper con el presente. El francés reclama espontáneamente del Estado que se haga cargo de las tareas indispensables a la prosperidad colectiva, elige en sueños el país donde, efectivamente, los poderes públicos gastan sin cuento en la investigación científica. El letrado —historiador, escritor, artista— debería temer el despotismo de los funcionarios encargados de la cultura. Destaca también la tiranía que ejercen los gustos de las masas tal como los interpretan los especialistas de la prensa, de la radio o de la edición. La necesidad de vender la mercancía intelectual no parece menos insoportable que la obediencia a la ideología del Estado. El hombre de cultura se siente acorralado en la elección entre prostitución y soledad.

¿No quedaría superada esta alternativa en un régimen donde la técnica estuviera al servicio de una filosofía? Allá, el escritor participa en una gran obra: la transformación de la naturaleza y de la humanidad misma; allá el escritor contribuye al éxito de los planes quinquenales: produce al igual que el minero, dirige al igual que el ingeniero. No se preocupa por la venta, de la que se encarga el Estado; no depende de los editores para quienes no existen problemas comerciales. No se siente esclavo puesto que adhiere a la ideología que une al pueblo, el partido y los poderes públicos. Escapa al aislamiento, a las dificultades de ganar su vida con la pluma, a los rigores del segundo oficio, al hastío del *rewriting*. Sólo se le pide, como contrapartida, un único sacrificio: decir sí al régimen, decir sí al dogma y a sus interpretaciones cotidianas, concesión inevitable, que sin embargo comporta el germen de una corrupción total.

El escritor de Occidente, que ha renegado de sí mismo para alcanzar el éxito o que ha vegetado en la sombra, imagina desde lejos la comunión con las multitudes que forjan el porvenir, la tranquilidad que aseguran las ediciones del Estado. Acepta sin demasiado esfuerzo la inseguridad que acarrean los imprevisibles remolinos de la depuración: es el reverso de la responsabilidad a que aspira. Poco, ¿cómo soportaría el deber del entusiasmo? Los héroes del proletariado liberado cantan la gloria de sus amos. ¿Cuánto tiempo resistirá la sinceridad de su adhesión a las obligaciones del servicio público?

Hace treinta años, Julien Benda aseguró la fortuna de una expresión: la traición de los *clercs*. La opinión no había perdido aún el re-

cuerdo de las mociones firmadas, de ambos lados del Rin, por los más grandes hombres de la literatura y de la filosofía. Los intelectuales resistieron a los soldados que se estaban batiendo los unos por la cultura, los otros por la civilización; denunciaron la barbarie del enemigo sin someter a crítica los testimonios invocados; transfiguraron una rivalidad de poderío, semejante a tantas otras como había vivido Europa, en una guerra santa. Prestaron a los intereses de los Estados, a los odios de los pueblos, una forma articulada, pretendidamente racional. Desconocieron su misión que es la de servir los valores intemporales, la verdad, la justicia.

Las conclusiones del debate no dejaron de ser confusas. Julien Benda describió sin esfuerzo la secularización del pensamiento: la mayoría de los intelectuales ignoran desde ahora la preocupación por el más allá, consideran la organización de la Ciudad como el fin último. Han enseñado el precio de los bienes terrestres, independencia nacional, derechos políticos del ciudadano, elevación del nivel de vida. Incluso los católicos ceden a la fascinación de la inmanencia. Si la traición consiste en valorizar lo temporal y desvalorizar lo eterno, los intelectuales de nuestro tiempo son todos traidores. Desligados de la Iglesia, abjuraron de la clericatura porque aspiran a la posesión de la naturaleza y el poderío sobre sus semejantes.

Mezclados por su prédica, su actividad profesional, a los conflictos históricos, ¿cómo habrían de escapar los intelectuales a las contradicciones y las servidumbres de la política? ¿Cuándo son fieles a su misión? ¿Cuándo la traicionan? El proceso Dreyfus sirvió a Julien Benda de modelo ideal. Los *clercs* que defendieron al inocente condenado por error, obedecían a la ley de su Estado, aun cuando atacaban el prestigio del Estado Mayor y la fuerza del ejército. El *clerc* debe colocar el respeto de la verdad por encima de la grandeza de la patria, pero no debe asombrarse si el príncipe juzga diferentemente.

No todas las causas célebres se acomodan al modelo del proceso Dreyfus. Cuando dos naciones están en lucha, cuando una clase en ascenso trata de ocupar el lugar de los privilegiados de ayer, ¿cómo decir la verdad, la justicia? Suponiendo que la responsabilidad inmediata de los imperios centrales en el desencadenamiento de la Primera Guerra haya sido mayor que la de la Entente —y está permitida la duda— ¿debería el *clerc*, como tal, pronunciar un veredicto? Tanto como las causas del desencadenamiento, importan las consecuencias de la victoria de uno u otro campo. ¿Por qué no habrían de creer sincera-

mente los intelectuales alemanes que la victoria del Reich serviría finalmente a los intereses superiores de la humanidad?

Los valores, definidos en términos abstractos, raramente permiten elegir entre los partidos, los regímenes, las naciones. Si excluimos a los partidarios de la violencia por la violencia, a los negadores de la Razón, a los profetas del retorno al animal de presa, cada campo encarna ciertos valores, ninguno satisface todas las exigencias del *clerc*. Quien anuncia la justicia para mañana, emplea los medios más crueles. Quien se niega a verter la sangre se resigna fácilmente a la desigo, el conservador cae en el cinismo. Recibiendo órdenes de un Estado servidor de un partido o de un sindicato, director de investigaciones por cuenta de la aviación norteamericana o de la agencia de energía atómica, ¿puede el intelectual sustraerse a la disciplina de la acción? ¿La firma de mociones contra todos los crímenes cometidos en la superficie del planeta, no es, en nuestro tiempo, la imitación de la clericatura?

En los países protegidos de la unanimidad por su debilidad y sus desgarramientos, los intelectuales se inquietan tanto por la eficacia como por la equidad de sus propósitos. ¿Debe o no revelarse la existencia de los campos de concentración soviéticos en un momento en que "la ocupación norteamericana" les parece a los mandarines el peligro mayor? No ocurre diferentemente del otro lado de la barricada: los anticomunistas, a su vez, lo sacrifican todo a las necesidades del combate. Como los simples mortales, los intelectuales no se libran de la lógica de las pasiones. Por el contrario, están más avidos de justificación, porque quieren reducir, en ellos, la parte de inconsciencia. La justificación política está siempre acechada por el maniqueísmo. Una vez más, ¿dónde están los traidores?

A esta interrogación, sólo respondo aquí por mí mismo. El intelectual que otorga precio a la organización razonable de la Ciudad, no se contentará con "marcar los golpes", con colocar su firma al pie de todos los manifiestos contra todas las injusticias. Aun cuando trate de turbar la buena conciencia de *todos* los partidos, se comprometerá en favor de aquel que le parece ofrecer su mejor oportunidad al hombre— elección histórica que comporta los riesgos de errores inseparables de la condición histórica. El intelectual no rechaza el compromiso y, el día en que participa de la acción, acepta su rudeza.

Pero se esfuerza por no olvidar nunca los argumentos del adversario, ni la incertidumbre del porvenir, ni los errores de sus amigos, ni la fraternidad secreta de los combatientes.

El intelectual, "responsable" del partido comunista, encuadra a las masas, las arrastra al combate, las lleva a la escuela, las incita al trabajo, les enseña la verdad. Helo aquí transformado en *clerc*, puesto que también él, comenta el dogma. Se ha convertido en un guerrero mientras continuaba pensando o escribiendo. La religión conquistadora permite al intelectual encarnar simultáneamente, en la fase inicial de la cruzada, los tipos diversos que una vez vuelta la paz, se han de separar los unos de los otros.

Logro temporal, cuyo precio será caro. El militante ha otorgado la investidura a algunos hombres, jefes aclamados ayer, dueños de la burocracia mañana. Prisionero de las servidumbres despiadadas del régimen, helo aquí obligado a exaltar a los dirigentes del Estado, a seguir los meandros de una línea santificada por el reino de Dios venidero. Peor aún, debe repetir los propósitos ortodoxos y, finalmente, aclamar a los verdugos y privar de su honor a los vencidos.

Sin duda, no ignora el sentido simbólico de los crímenes de Trotsky o de Bujarín. El filósofo, en París, tiene derecho a distinguir entre el crimen que sólo es oposición y el espionaje en beneficio de la Gestapo. Pero el intelectual, del otro lado de la cortina de hierro, no tiene derecho a publicar esa distinción. Debe expresarse igual que el policía-inquisidor, traicionar su misión para permanecer fiel al Estado. Avasallada por su victoria bajo un partido-Iglesia, bajo una ideología endurecida en dogma, la *intelligentsia* de izquierda está predestinada a rebelarse o renegar.

¿Continuará sintiéndose, en la Europa aún libre, alienada hasta el punto de aspirar a este alineamiento? Privada de una fe auténtica, ¿se reconocerá no ya siquiera en el profetismo, alma de las grandes acciones, sino en la religión secular, justificación de la tiranía?

CONCLUSIÓN

¿FIN DE LA EDAD IDEOLÓGICA?

Paece paradójico encarar el fin de la edad ideológica, cuando el senador MacCarthy continúa desempeñando uno de los principales papeles en la escena de Wáshington, cuando *Los Mandarines* obtienen el Premio Goncourt, y los mandarines de carne y hueso hacen el peregrinaje a Moscú o Pekín. No tenemos la ingenuidad de esperar una paz próxima: una vez desengañados o liquidados los conquistadores, continúan reinando los burócratas.

Quizá los occidentales sueñen con la tolerancia política, así como, hace tres siglos, se cansaron de las vanas matanzas en nombre del mismo Dios, por la elección de la verdadera Iglesia. Pero han contagiado a los otros pueblos la fe en un porvenir radioso. En parte alguna, en Asia o en África, el Estado-Providencia ha difundido suficientes beneficios como para ahogar los impulsos de la desatinada esperanza. Las naciones de Europa precedieron a las otras en la carrera de la civilización industrial. Conmovidas por los primeros alcances del escepticismo, anuncian quizá, aunque de lejos, los tiempos venideros.

Miremos hacia atrás, hacia los siglos transcurridos desde la aurora de la filosofía de la inmanencia y de la ciencia moderna. Todas las ideologías que, durante algunos años o algunas decenas de años, ocuparon la imaginación de las multitudes o de los pensadores, revelan retrospectivamente una estructura simple, un pequeño número de ideas directivas.

El optimismo de la izquierda es creado y sostenido por un fuerte sentimiento: la admiración por el poder de la razón, la certidumbre de que las aplicaciones de la ciencia a la industria conmoverán el orden de las colectividades y la condición de los individuos. La aspira-

ción ancestral por una comunidad fraterna se une a la fe en el saber positivo para animar, alternativa o simultáneamente, al nacionalismo y al socialismo.

La libertad de investigación afirmada contra la ortodoxia de la Iglesia, la igualdad de los combatientes establecida por las armas de fuego en el campo de batalla, socavaron el edificio de las jerarquías tradicionales. El porvenir habría de pertenecer a los ciudadanos, libres e iguales. Tras la tempestad que precipitó el hundimiento del más suntuoso edificio de la Europa aristocrática, tras la caída de la monarquía francesa, los ardores revolucionarios, multiplicados tanto por los éxitos grandiosos como por las derrotas sangrientas, se escindieron en dos corrientes: nacionalista y socialista.

Llamados a defender la patria a riesgo de la vida, los miembros del Soberano ¿no estaban en su derecho al exigir un Estado que les perteneciera como propio y gobernantes cuyo lenguaje les resultara inteligible? Historiadores, filósofos o novelistas, al insistir en la singularidad de las almas colectivas o en el derecho de los pueblos para disponer de sí mismos, sensibles a la obra inconsciente de los siglos o a la coherencia de las Ciudades antiguas, elaboraron las teorías de la nación. Quizá hayan exasperado, justificándolas, las pasiones nacionales, unas veces próximas a las pasiones tribales, otras iluminadas por el sueño de la libertad. Escuela primaria y conscripción hicieron anacrónica a la larga la administración razonable, aceptada por varias nacionalidades por extraña a cada una de ellas.

Los sentimientos nacionales son aún fuertes, de ambos lados de la cortina de hierro. En las democracias populares se detesta la dominación rusa, la irritación de los franceses se excita fácilmente contra "la ocupación" norteamericana. La Comunidad Europea de Defensa fue denunciada como el supremo abandono, porque transfería a un organismo supranacional algunas prerrogativas de la soberanía. El militante comunista sigue la consignas provenientes de Moscú. Saboteó el esfuerzo de guerra en 1939-1940, se unió a la Resistencia en junio de 1941, pero cuando el partido ganó reclutas por millones fue durante los períodos en que el interés de Francia coincidió con el de la Unión Soviética.

El sentimiento nacional es y debe seguir siendo el cimiento de las colectividades; no por ello se deja de condenar a la ideología nacionalista en Europa Occidental. Una ideología supone un acondicionamiento, aparentemente sistemático, de hechos, interpretaciones, de-

seos, previsiones. El intelectual que se considera *esencialmente* nacionalista debe interpretar la historia como la lucha permanente entre Estados-fieras o profetizar la paz entre naciones independientes, respetuosas la una de la otra. La combinación del nacionalismo revolucionario y la diplomacia maquiavélica, en la doctrina de Maurras, no podía sobrevivir al debilitamiento de los Estados europeos.

Que los gobernantes defiendan, con uñas y dientes, los intereses y derechos del país contra las usurpaciones de aliados, fuertes e indiscretos, admitido. ¿Pero cabe exaltarse por la grandeza *temporal* de una colectividad que no está en situación de fabricarse sus propias armas? Sobre el total de los gastos militares de la Alianza Atlántica, el presupuesto de defensa norteamericano representa las tres cuartas partes. El aislamiento, la neutralidad, el juego entre los bloques, son a veces posibles, siempre legítimos; no se prestan a una transfiguración ideológica. En nuestro siglo, el orden humano no podría estar encuadrado por una nación de segundo orden.

Los Estados Unidos y la Unión Soviética podrían propagar el orgullo de dominio y la voluntad de conquista. Su nacionalismo no está ligado, en igual grado que el de los Estados europeos, a un suelo, a una cultura, a una lengua. La ciudadanía se concede en la Rusia zarista y soviética, en los Estados Unidos, a hombres de diferentes razas, colores y lenguas. Los prejuicios de color frenan el ascenso de los negros a la igualdad prometida por la Constitución norteamericana. Pero si estos últimos no han sido sensibles al llamado comunista, una de las principales causas es la promesa inscripta en la Constitución. En el exterior, los Estados Unidos, salvo durante algunos años a fines del siglo pasado y comienzos de éste, ignoraron el imperialismo de tipo europeo, el deseo de expansión y la lucha permanente entre los Estados. La ciudadanía implica menos la participación en una cultura, arraigada en la historia, que la adquisición de una manera de vivir.

La Unión Soviética ha prolongado la tradición del zarismo que abrió a las clases dirigentes de los pueblos de otra raza la entrada a la aristocracia del Estado imperial. Mantuvo, gracias al partido comunista, la unidad de la *élite* multinacional. La ciudadanía soviética, ofrecida a innumerables nacionalidades, requiere la lealtad a un Estado y la adhesión a una ideología, no la renuncia a la nacionalidad de origen.

Los dos grandes fueron llevados por su rivalidad, a consecuencia del vacío de poder que se abrió entre ellos inmediatamente después de la Segunda Guerra, a crear sistemas supranacionales opuestos. La

OTAN está dominada por los Estados Unidos que proporcionan las armas a las divisiones aliadas y son los únicos capaces de equilibrar la masa soviética. El mariscal Rokosovsli comanda en Varsovia porque los dirigentes soviéticos dudan de la fidelidad polaca, y las divisiones del Ejército Rojo están estacionadas en el corazón de Alemania. El espacio vital, tema favorito de los teóricos del III Reich, está realizado de ambos lados de la cortina de hierro, pero *sólo en el orden militar*.

Se duda en emplear la palabra imperio. No hay el menor germen de patriotismo atlántico y apenas se admite que el patriotismo soviético-ruso esté muy expandido en los Estados satélites, aparte de las minorías comunistas. El sistema supranacional, unificado teóricamente por un trinfo de una Fe común, reniega de sí mismo cuando aísla entre sí a las democracias populares. No se viaja mucho más fácilmente entre Rumania y Polonia que entre Polonia y Francia. Moscú ha organizado los intercambios de mercaderías entre China y Alemania Oriental, pero ha multiplicado los obstáculos a la circulación de las personas. Se otorga un simulacro de independencia a las democracias populares en lugar de dejarles la substancia de la misma; se encierra a cada una de ellas en el interior de sus fronteras, como si el Estado, necesario para la planificación total, debiera estar cerrado aun para sus aliados.

Tanto como la dominación de hombres de otra raza o de otra lengua, las desigualdades extremas de condición parecen contradecir el espíritu de los tiempos nuevos. Los milagros de la ciencia conferían a la miseria un carácter escandaloso. No se dudaba de que la industria debiera eliminar muy pronto las supervivencias de la pobreza milenaria. Sólo cabría diferenciarse en la elección de los medios. El ideal de la comunidad social oscilaba entre el modelo del equilibrio, realizado por todos, sin haber sido objeto de una voluntad consciente, y el de la propiedad para todos, gracias a un plan de conjunto y a la eliminación de los explotadores.

Liberalismo y socialismo continúan inspirando convicciones, animando controversias. Resulta cada vez más difícil transfigurar razonablemente dichas preferencias en doctrinas. La realidad occidental comporta múltiples instituciones socialistas. No debiera contarse ya con la propiedad privada o la planificación para mejorar dramáticamente la suerte de los hombres.

El progreso técnico no ha defraudado: probablemente se ha acele-

rado en nuestro siglo. Quizás llegue a superar, de aquí a algunos años o algunas decenas de años, la limitación de las subsistencias. Pero no se ignora ya su precio y sus límites. Las sociedades mecánicas no son pacíficas; libran al hombre de las servidumbres de la pobreza y de la debilidad, allanan a millones de trabajadores a la lógica de la producción en gran escala, amenazan con tratar a las personas como materiales.

Ni el optimista que imagina la fraternidad merced a la abundancia, ni el pesimista que se representa la tiranía perfecta extendida sobre las conciencias gracias a los instrumentos de comunicación y de tortura, han sido refutados por la experiencia del siglo XX. El diálogo entre unos y otros, entablado en tiempos de las primeras fábricas, prosigue en nuestra época. No adopta el aspecto de un debate ideológico porque cada uno de los temas opuestos ha dejado de relacionarse ya con una clase o un partido.

La última gran ideología nació de la conjunción de tres elementos: la visión de un porvenir conforme a nuestras aspiraciones, la relación entre este porvenir y una clase social, la confianza en los valores humanos más allá de la victoria de la clase obrera, gracias a la planificación y a la propiedad colectiva. La confianza en las virtudes de una técnica económico-social está desapareciendo y vanamente se busca a la clase que traería consigo la renovación radical de las instituciones y de las ideas.

La teoría, aun hoy corriente, de la lucha de clases resulta falseada por una asimilación ilegítima: la rivalidad entre burguesía y proletariado difiere esencialmente de la rivalidad entre aristocracia y burguesía.

Se transfiguró en hazaña prometeica el hundimiento de la monarquía francesa y las peripecias sangrientas de la República, librada a las facciones y al terror. Hegel creyó ver el espíritu del mundo, pasando a caballo, encarnado en un oficial de fortuna coronado por el dios de las batallas. Marx y luego Lenin se forjaron sueños acerca de los jacobinos, minoría activa que agita la masa popular, orden misionera al servicio de la revolución socialista. No cabía duda: el proletariado acabaría la obra de la burguesía.

Los ideólogos del proletariado son burgueses. La burguesía, aunque invocara a Montesquieu, Voltaire o Jean-Jacques Rousseau, oponía legítimamente al Antiguo Régimen, a la visión católica del mundo, su propia idea de la existencia de los hombres en esta tierra y

del orden político. *El proletariado nunca ha tenido una concepción del mundo, opuesta a la de la burguesía; ha habido una ideología de lo que debería ser o hacer el proletariado, ideología que contaba con tanta mayor influencia histórica cuanto más pequeño era el número de los obreros industriales.* El llamado partido proletario, en los países donde ha triunfado, tuvo como huestes a los campesinos antes que a los trabajadores de las primeras fábricas, y como jefes a los intelectuales exasperados por la jerarquía tradicional o la humillación nacional.

Los valores espontáneamente vividos por la clase obrera difieren de los de la burguesía. Es fácil construir sus antítesis: sentido de la solidaridad o gusto por la posición, participación en la comunidad o ahondamiento de la originalidad o del egoísmo, generosidad de quienes ignoran el dinero o avaricia de los ricos, etc. No se piensa en negar la evidencia: el género y el estilo de vida no son iguales en los suburbios obreros y en los hermosos barrios. Los regímenes denominados proletarios, es decir, gobernados por los partidos comunistas, no deben casi nada a la cultura propiamente obrera, a los partidos o a los sindicatos cuyos dirigentes pertenecen ellos mismos a la clase obrera.

La cultura popular, en nuestro siglo, sucumbe bajo los golpes de *Pravda*, de *France-Soir* o de los *Digests*. Sindicalismo revolucionario, sindicatos anarquistas, no resisten a la inconsciente coalición de las organizaciones patronales que los temen y de los partidos socialistas y sobre todo comunistas que los detestan. Estos últimos han sido marcados por el pensamiento y la acción de los intelectuales.

En la esperanza de cumplir plenamente las ambiciones de la burguesía —conquista de la naturaleza, igualdad de los hombres o de las oportunidades— los ideólogos pasaron la tea al proletariado. El contraste entre el progreso técnico y la miseria de los obreros causaba escándalo. Cómo no imputar a la propiedad privada y a la anarquía del mercado las supervivencias de la pobreza ancestral, debida en efecto a las exigencias de la acumulación (capitalista o socialista), a la insuficiencia de la productividad, al acrecentamiento de la población. Rebelados contra la injusticia, los hombres de corazón se aferraban a la idea de que el capitalismo, malo en sí, sería destruido por sus contradicciones y que las víctimas prevalecerían sobre los privilegiados. Marx realizó la síntesis genial de la metafísica hegeliana de la historia, de la interpretación jacobina de la revolución, de la teoría pesimista de la economía de mercado que desarrollaron los autores

ingleses. Bastaba con llamar proletaria a la ideología marxista para mantener la continuidad entre la Revolución Francesa y la Revolución Rusa. Pero basta también con abrir los ojos para disipar la ilusión.

Economía de mercado y planificación total son los modelos que ninguna economía real reproduce y no las etapas sucesivas de la revolución. No hay relación necesaria entre las fases del desarrollo industrial y el predominio de un modelo u otro. Las economías retrasadas se aproximan más al modelo de la planificación que las economías avanzadas. Los regímenes mixtos no son monstruos, incapaces de vivir, o formas de transición hacia un tipo puro, sino el estado normal. En un sistema planificado volverán a hallarse la mayor parte de las categorías de la economía de mercado, más o menos modificadas. A medida que se eleve el nivel de vida y que el consumidor soviético tenga libertad efectiva de elección, los beneficios y dificultades de la prosperidad occidental aparecerán del otro lado de la cortina de hierro.

Las revoluciones del siglo XX no son proletarias, sino pensadas y conducidas por intelectuales. Abaten los poderes tradicionales, ineptos para las exigencias de la edad técnica. Los profetas imaginaban que el capitalismo haría estallar una revolución, comparable a la que conmovió a Francia a fines del siglo XVIII. No ha ocurrido así. En desquite, allí donde las clases dirigentes no han podido o no han querido renovarse lo suficientemente rápido, la insatisfacción de los burgueses, la impaciencia de los intelectuales, las ambiciones inmemoriales de los campesinos han provocado la explosión.

Ni Rusia, ni los Estados Unidos han vivido plenamente la lucha entre la aristocracia y la burguesía. El zarismo quiso adoptar la civilización técnica evitando las ideas democráticas. Fue reemplazado por un Poder que restableció la confusión entre la sociedad y el Estado, constituyendo los administradores la clase única de los privilegiados.

Los Estados Unidos han adquirido conciencia de sí mismos con las ideas progresivas del siglo XVIII europeo. Han intentado ponerlas en práctica en un terrero virgen, en un suelo que hacía falta conquistar, menos contra los indios destinados a la muerte por la distancia entre la cultura tribal y la de los inmigrantes, que contra las selvas y las tempestades. Ninguna aristocracia, orgullosa por los servicios prestados, restringía el impulso de la razón y de la industria. La religión enseñaba el rigor moral, no la ortodoxia de una creencia. Incitaba a los ciu-

dadanos a la intransigencia, al conformismo, no se unía al Estado para frenar el movimiento del pensamiento moderno.

El pensamiento optimista del siglo XVIII no fue desmentido por ningún acontecimiento, comparable a la Gran Revolución y a la secesión del proletariado. La guerra civil, guerra total y guerra de material, fue interpretada por los historiadores —portavoces de los vencedores— como un triunfo: el mundo no puede vivir a medias libre, a medias esclavo. Los obreros norteamericanos aceptaron las promesas de la idea americana y no creyeron en la necesidad de un Apocalipsis.

Armados de una doctrina que condenaba de antemano su empresa, los bolcheviques fueron los constructores de una sociedad industrial de un estilo antes desconocido. El Estado asumió la responsabilidad de repartir los recursos colectivos, de dirigir las fábricas, de crear el ahorro, de acrecentar las inversiones. La clase obrera de Occidente, en el siglo XIX, se había erguido contra el patronato, no directamente contra el Estado. Allí donde se confunden patronato y Estado, la rebelión contra uno acarreó la disidencia respecto al otro. La ideología marxista ofreció una admirable justificación de las necesidades de una economía de Estado: los proletarios debían obediencia incondicional a su voluntad general, encarnada en el partido.

Por cierto, si se hubiera tolerado el diálogo, los intelectuales hubieran denunciado la miseria de los suburbios de Leningrado y Moscú, en la Rusia de 1930, tal como sus colegas denunciaron la de los suburbios de Mánchester o de París un siglo antes. El contraste entre el acrecentamiento de los medios de producción y la agravación, aparente o real, de los sufrimientos populares, hubiera suscitado utopías profetizando el progreso sin lágrimas o catástrofes fecundas.

Por lo demás, ¿qué programa podrían oponer los revolucionarios a la realidad soviética? Reivindicarían o reivindican las libertades políticas, el control obrero, no la apropiación individual de los instrumentos de producción, salvo en la agricultura. Bajo un régimen capitalista las masas pueden imaginar que la propiedad pública habría de curar o atenuar los males de la industria; no pueden, bajo un régimen colectivista, aguardar el mismo milagro de una restauración de la propiedad privada. Los descontentos sueñan con un retorno al leninismo, con un Estado verdaderamente proletario, en otros términos, aspiran a instituciones, a una existencia, que traduzcan más fielmente la ideología reinante.

En los Estados Unidos, el proletariado no se piensa como tal. Las organizaciones obreras reclaman y obtienen muchas reformas que en Europa se relacionan con el *Welfare State* o el socialismo; los conductores de masas están satisfechos del lugar que el actual régimen les reserva, y las mismas masas no aspiran a otra sociedad ni a otros valores. La unanimidad acerca de la "libre empresa", la concurrencia, la circulación de las *élites*, no significa que la realidad norteamericana concuerde con estas ideas, así como la enseñanza obligatoria del marxismo-leninismo tampoco asegura la conformidad de la sociedad rusa con la ideología oficial.

Así, por caminos diferentes, espontáneamente o con ayuda de la policía, las dos grandes sociedades han suprimido las condiciones del debate ideológico, integrado a los trabajadores, impuesto una adhesión unánime a los principios de la Ciudad. Donde el debate continúa siendo patético es en los países de segundo orden, que no se reconocen por entero en el campo al que pertenecen; demasiado altivos para aceptar su dependencia de hecho, demasiado orgullosos para confesar que la disidencia del proletariado interior sanciona un fracaso nacional antes que un decreto de la historia; fascinados por el poderío que difunde el terror, prisioneros de la geografía que tolera las invectivas e impide la evasión.

Por una aparente paradoja, la difusión de la misma civilización técnica a través del planeta da un carácter particular a los problemas que confrontan las diversas naciones en nuestra época. La conciencia histórica de nuestro tiempo está falseada por el desconocimiento de estas particularidades.

Liberal socialista, conservadora, marxista, nuestras ideologías son la herencia de un siglo en que Europa no ignoraba la pluralidad de las civilizaciones, ni dudaba de la universalidad de su mensaje. Hoy las fábricas, los parlamentos, las escuelas, surgen en todas las latitudes; las masas se agitan, los intelectuales toman el poder. Europa, que acaba de vencer y ya sucumbe a su victoria y a la rebelión de sus esclavos, duda en admitir que sus ideas conquistaron el universo, pero sin conservar la forma que adoptaban en nuestras querellas de escuelas y nuestros debates del foro.

Prisioneros de la ortodoxia marxista-leninista, los intelectuales del

Este no tienen derecho a confesar los hechos evidentes: la civilización industrial comporta múltiples modalidades entre las cuales ni la historia ni la razón imponen una elección radical. Los del Oeste dudan a veces respecto a una confesión de sentido contrario: sin la libertad de investigación, la empresa individual, el espíritu de iniciativa de los comerciantes y de los industriales, quizá esta civilización no hubiera surgido. ¿Son indispensables las mismas virtudes para reproducirla o prolongarla? Extraño siglo en el que se da vuelta al planeta en cuarenta y ocho horas, pero en el que los principales protagonistas del drama están obligados, a la manera de los héroes de Homero, a intercambiarse injurias desde lejos.

La India no puede tomar como modelo a la Europa de hoy ni a la de 1810. Suponiendo que el ingreso por cabeza de la población y de la distribución de los trabajadores sean en la India de 1950 lo que en la Europa de hace un siglo y medio, las fases del desarrollo económico no serían homólogas. La India copia las recetas técnicas en lugar de inventarlas, recibe las ideas admitidas en la inglaterra laborista, aplica las lecciones de la medicina y de la higiene contemporánea. Los crecimientos de la población y de la economía no se acordarán en el Asia del siglo XX de igual manera que en la Europa del siglo XIX.

Particularizada por la edad económica y demográfica de los países, la política lo está también por las tradiciones propias de cada nación, de cada esfera de cultura. En todas partes, en el mundo llamado libre, las asambleas deliberan al lado de los altos hornos. Se transfiere, desde la primera etapa, la institución que en Occidente coronó la obra democrática. En París, en el siglo pasado, se reclamaba legítimamente el sufragio universal, la soberanía parlamentaria; el Estado había sido consolidado por siglos de monarquía, la nación forjada por siglos de vida en común. Una clase intelectual, entrenada en las justas oratorias, aspiraba a ejercer el poder. Los occidentales no erraban al considerar que sus parlamentos —hemiciclos continentales o rectángulos insulares— estaban predestinados a la misma marcha triunfal a través del planeta que los automóviles o la energía eléctrica. Se equivocaban al prestar un alcance universal a las ideologías que glorifican a esas instituciones.

La teoría debe y puede enumerar las circunstancias —fuerza de la unidad nacional, intensidad de las querellas de lenguas, de religiones o de partidos, integración o disolución de las comunidades locales, capacidad de la *élite* política, etc.—, que determinan, en cada país, las

oportunidades del éxito parlamentario. Las preferencias por un método expresadas por las doctrinas políticas o económicas, resultan razonables mientras no se olvidan sus límites ni sus incertidumbres. El mundo libre cometería un error fatal si creyera poseer una ideología única, comparable al marxismo-leninismo.

La técnica stalinista, al menos en la primera fase, continúa siendo aplicable en todo lugar donde el partido, gracias al ejército ruso o al ejército nacional, se ha apoderado del Estado. Una doctrina falsa inspira una acción eficaz porque esta última está determinada por consideraciones tácticas, fundadas en una experiencia de medio siglo.

El error de la doctrina se manifiesta en una frecuente repugnancia por esta seudoliberación. En la Europa no rusa, los regímenes comunistas han sido incapaces de instalarse y tal vez serían incluso incapaces de mantenerse sin el concurso del Ejército Rojo. Con el tiempo, las singularidades nacionales —fase del desarrollo económico, tradiciones— se refirmarán en el interior del universo soviético. La expansión del poder comunista no demuestra la verdad de la doctrina, así como las conquistas de Mahoma tampoco demostraron la verdad del Islam.

El mundo soviético no es víctima de sus errores. Occidente sí lo es. La idea del gobierno por discusión, consentimiento o compromiso es quizá un ideal la práctica de las elecciones o de las asambleas en una práctica, entre otras. Si se intenta introducirla sin preocuparse por las circunstancias, se precipita su fracaso. Ahora bien, el fracaso de una práctica democrática no se oculta con la organización del terror y del entusiasmo, surge a la luz y desemboca en el despotismo.

Ninguna *intelligentsia* sufre tanto como la *intelligentsia* francesa por la pérdida de la universalidad; ninguna se niega tan obstinadamente a renunciar a sus ilusiones; ninguna ganaría tanto reconociendo los verdaderos problemas de Francia.

Francia pertenece al mundo no comunista y no podría cambiar de campo sin desencadenar la catástrofe que con todas sus fuerzas quiere evitar. Esta pertenencia no impide ninguna medida considerada de izquierda, ya se trate de nacionalizar las empresas o de reformar el estatuto de África del Norte. La influencia anglosajona se conjuga con la influencia soviética contra el protectorado francés en Túnez o en Marruecos. La geografía excluye la imitación de la técnica soviética de gobierno y la participación en el poder de los representantes de

Moscú. Como para garantizar su propia ineficacia, los intelectuales franceses no dejan de sugerir una imitación imposible y de ofrecer al partido comunista una colaboración que éste rechaza o acepta, según las circunstancias, con un invariable desprecio.

Nostálgicos de una verdad a la medida de la humanidad entera, permanecen al acecho de los acontecimientos. Saint-Germain-des-Prés fue durante algún tiempo titoísta tras la excomunión de Yugoslavia por Moscú. El mariscal Tito, sin renegar del comunismo concluyó alianzas militares, análogas a las que los progresistas reprochaban a los Estados occidentales: perdió de un golpe su prestigio.

La China de Mao Tsé-tung, en este fin del año de 1954, ha continuado a la Yugoslavia de Tito. Más vasta, más misteriosa que el país del David balcánico, va a realizar por fin el verdadero comunismo. Como nadie descifra los caracteres de su escritura, y las visitas se limitan a algunas ciudades y algunas fábricas, el entusiasmo de los viajeros se encuentra escasamente amenazado por el contacto con lo real. Se cuidará de no interrogar a aquellos que podrían informar sobre el revés del decorado, los misioneros,[1] los contrarrevolucionarios. Probablemente, la victoria del comunismo en China es el hecho más significativo del siglo; la destrucción de la gran familia, la edificación de una industria pesada, de un ejército poderoso, de un Estado fuerte, señalan el comienzo de una era nueva en la historia de Asia. ¿Qué modelo, qué lección ofrece a Francia el régimen de Mao Tsé-tung?

Muchas de las tareas que se imponen a Francia en esta mitad del siglo, tendrían una significación que sobrepasa ampliamente nuestras fronteras: organizar una comunidad auténtica entre franceses y musulmanes en África del Norte, unir a las naciones de Europa Occidental a fin de que dependan menos del poderío norteamericano, recuperar el retraso técnico de nuestra economía; tales obras históricas podrían despertar un ardor lúcido. Ninguna conmovería la condición de los hombres sobre la tierra, ninguna haría de Francia el soldado del ideal, ninguna nos arrancaría del pequeño cabo de Asia, al que nuestra suerte está ligada, ninguna tendría el esplendor de las ideas metafísicas (libertad, igualdad), ni la aparente universalidad de las ideologías socialista o nacionalista. Situando a nuestro país en su exacto lugar en la coyuntura plenaria, actuando según las enseñanzas

[1] Cf. F. Dufay, *L'Étoile contre la Croix*, Hong-Kong, 1952.

de la ciencia social, se alcanzaría la única universalidad política accesible en nuestra época. Se daría a la civilización mecánica una forma acorde con el pasado y la edad de la nación, se organizaría para la prosperidad y la paz la zona del planeta donde se extiende la irradiación de nuestra fuerza y de nuestro pensamiento.

Ante estas perspectivas próximas, los letrados parecen indiferentes. Se tiene la sensación de que aspiran a volver a hallar, en una filosofía de la inmanencia, el equivalente de la eternidad perdida y de que murmuran: "¿Qué es todo esto que no es universal?"

*

La nostalgia de una idea universal y el orgullo nacional determina la actitud de los intelectuales franceses. Esta actitud tiene una resonancia en el exterior que no se debe sólo al talento de los escritores. Si los hombres de cultura dejan de creer con toda su alma en una verdad para todos los hombres, ¿no se deslizan hacia la indiferencia?

Religión de intelectualidad, el comunismo recluta adeptos entre los intelectuales de Asia o de África, mientras la democracia razonable de Occidente gana con frecuencia elecciones libres, pero casi no recluta militantes dispuestos a todo por el triunfo de la causa.

"Ofreciendo a China y Japón una versión secularizada de nuestra civilización occidental, les hemos dado piedras cuando lo que pedían era pan; en tanto que los rusos, ofreciéndoles a la vez el comunismo y la técnica, les han brindado una especie de pan: un pan negro y arenoso si se quiere, pero pan; es con todo un alimento que contiene un poco de sustancia nutritiva para la vida espiritual sin la cual el hombre no sabría vivir". [2]

El comunismo es una versión degradada del mensaje occidental. Retiene de éste la ambición de conquistar la naturaleza; de mejorar la suerte de los humildes, sacrifica lo que ha sido y sigue siendo el alma de la aventura indefinida: la libertad de investigación, la libertad de controversia, la libertad de crítica y de voto del ciudadano. Somete el desarrollo de la economía a una planificación rigurosa, la edificación socialista a una ortodoxia de Estado.

¿Habrá que decir que la versión comunista prevalece gracias a su

[2] Arnold Toynbee, *El Mundo y Occidente* (hay trad. cast. por L. Rodríguez Aranda: Ed. Aguilar, Madrid, 1955), pág. 66-67.

debilidad intelectual? Una teoría verdadera no suprime las incertidumbres del presente, mantiene las querellas entre los partidos, permite aguardar sólo un lento progreso, no libra a los intelectuales de Asia de sus complejos. La religión secular guarda el prestigio y la fuerza del profetismo, suscita un pequeño número de fanáticos y éstos, a su vez, movilizan y encuadran a las masas, no tanto seducidas por la visión del porvenir como rebeladas contra las desdichas del presente.

El contenido de la fe comunista apenas difiere del contenido de las otras ideologías a que adhieren los intelectuales de izquierda en todo el planeta. Estos últimos, en su mayoría, permanecen en el umbral, rebeldes a la disciplina de secta. La minoría que franquea el paso, tras superar dudas y escrúpulos, está poseída por la fe que "levantan las montañas". Los liberales dudan de sí mismos y experimentan una mala conciencia sorda de hallarse a veces en el campo del mal (la derecha, la reacción, la feudalidad). El clima de las universidades de Occidente ha hecho a los estudiantes, provenientes de todos los continentes, sensibles a la doctrina marxista-leninista, que no es el perfeccionamiento, sino el endurecimiento dogmático de la filosofía progresista.

El comunismo, se dice, es la primera de las creencias esencialmente europeas que haya logrado convertir a millones de asiáticos. Los primeros catecúmenos eran intelectuales. No han sido convertidos por el cristianismo, que chocaba al sistema tradicional de valores y de costumbres, resultaba desmentido por la conducta de los invasores y no estaba de acuerdo con el pensamiento científico que constituía el principio de la superioridad militar de los imperialistas. El comunismo ha seducido no porque sea una herejía cristiana, sino porque parece la forma extrema, la interpretación definitiva de la filosofía racionalista y optimista. Da una expresión coherente a la esperanza política de Occidente.

Los simples son sensibles a esta esperanza, pero indiferentes a la escolástica interpretativa. Más que sentirse fieles a la Iglesia, se dejan encuadrar por el partido. Los campesinos no aspiran a la propiedad colectiva sino a la propiedad individual. Los obreros no imaginan de antemano la edificación socialista como la puesta en línea de los sindicatos. Es el profetismo el que confiere al comunismo una suerte de sustancia espiritual.

¿Qué queda de ella cuando los conquistadores del porvenir se

transforman en los planificadores de la economía? "El militar deificado constituyó un resonante escándalo: Alejandro hubiera sido considerado un *gangster* de cumplir sus hazañas con ayuda de dos cómplices en lugar de estar sostenido por un ejército, tal como no tuvo por otra parte empacho en decírselo en la cara el pirata tirreno, según nos lo relata San Agustín. ¿Y qué decir del policía deificado? Augusto, por ejemplo, se transformó en policía el día en que liquidó a sus colegas *gangsters* por lo que le quedamos reconocidos; pero si llegan a pedirnos que testimoniemos nuestra gratitud adorando como a un dios a ese *gangster* arrepentido, lo haremos sin convicción ni entusiasmo".[3] ¿Qué sentimientos pudimos experimentar ayer respecto al Stalin que liquidó a Zinoviev y Bujarin, hoy respecto al Malenkov que ha liquidado a Beria? El comunismo instalado, ¿contiene todavía alguna sustancia espiritual?

¿Por cuánto tiempo sostendrá a los militantes la exaltación de los constructores? ¿Por cuánto tiempo dará testimonio la grandeza nacional del mando del cielo histórico? Quizás China encuentre en esta religión de mandarines una paz durable. La Europa cristiana no ha de hallarla. La ortodoxia oficial se degradará en lenguaje ritual, o bien la única fe auténtica, a la que ningún bien temporal podrá satisfacer, se rebelará contra el clericalismo secular. Quizá los hombres puedan vivir sin adorar a un Dios en espíritu y en verdad. Pero no vivirán por largo tiempo, después de la victoria, en la esperanza del paraíso sobre la tierra.

¿Es que sólo cabe oponer a la fe del proletariado la fe en Cristo? ¿Yergue Occidente una verdad espiritual contra el materialismo soviético? Cuidemos de no comprometer la religión en las luchas de poderío, de no atribuir al régimen que defendemos virtudes que no posee.

Las democracias liberales no representan una "civilización cristiana". Se han desarrollado en sociedades cuya religión era cristiana, se han inspirado en alguna medida en el valor absoluto asignado al alma de cada cual. Ni las prácticas electorales, ni las parlamentarias, ni los mecanismos del mercado son, como tales, cristianos o contrarios al espíritu cristiano. Sin duda el libre juego de las iniciativas, la concurrencia entre compradores y vendedores, serían inaceptables si la caída no hubiera rebajado la naturaleza humana. El individuo daría lo

[3] Arnold Toynbee, *op. cit.*, véase págs. 98-99.

mejor que tuviera para los otros, sin esperar recompensa, sin preocuparse por su interés. Siendo el hombre lo que es, la Iglesia, que no podría admitir la competencia sin freno, ni el deseo ilimitado de riqueza, no está obligada a condenar las instituciones económicas características de la civilización industrial. También los planificadores se ven obligados a apelar al apetito de dinero o de honores. Ningún régimen puede ignorar el egoísmo.

El comunismo entra en conflicto con el cristianismo porque es ateo y totalitario, no porque dirija la economía. Pretende ser el único en encargarse de la educación de la juventud. El Estado comunista permite celebrar el culto y administrar los sacramentos; no se considera neutro, califica las creencias religiosas como supersticiones, destinadas a desaparecer con el progreso de la edificación socialista. Alista a la jerarquía en cruzadas políticas; popes, sacerdotes, obispos, metropolitano, son invitados a hacer campaña por la paz, a denunciar los *complots* del Vaticano.

A quienes no pertenecemos a ninguna Iglesia, no nos corresponde sugerir una elección a los creyentes, pero a nosotros, incorregibles liberales que continuaríamos mañana la lucha contra el clericalismo, sí nos incumbe luchar hoy contra el totalitarismo de que son víctimas tanto las Iglesias como las comunidades de la ciencia o del arte. No sólo denunciamos la violencia que se hace a una fe que no compartimos, sino que denunciamos una violencia que nos alcanza a todos. El Estado que impone una interpretación ortodoxa de los acontecimientos cotidianos, nos impone también una interpretación del devenir global y, finalmente, del sentido de la aventura humana. Quiere subordinar, a su seudoverdad, las obras del espíritu, las actividades de los grupos. Defendiendo la libertad de prédica, el incrédulo defiende su propia libertad.

Lo que, en esencia, diferencia a Occidente del universo soviético, es que el uno se reconoce dividido y el otro "politiza" la existencia entera. La pluralidad menos importante, aunque más frecuentemente citada, es la de los partidos. Esta pluralidad no deja de tener inconvenientes, mantiene en la ciudad una atmósfera de querellas, confunde el sentido de las necesidades comunes, compromete la amistad de los ciudadanos. Se la tolera, a pesar de todo, como un medio, como un símbolo de valores irreemplazables, medio de limitar el arbitrio del Poder y de asegurar una expresión legal al descontento, símbolo del laicismo del Estado y de la autonomía de espíritu que crea, interroga u ora.

Los occidentales, sobre todos los intelectuales, sufren por la dispersión de su universo. El estallido y la oscuridad de la lengua poética, la abstracción de la pintura, aíslan a los poetas y artistas del gran público al qu afectan desdeñar, del pueblo para el cual en el fondo de sí, creen obrar. Físicos o matemáticos, en los últimos límites de la exploración, pertenecen a una estrecha comunidad, que arranca la energía del átomo, pero no arranca de los políticos recelosos, de la prensa ávida de sensación, de los demagogos antiintelectualistas, ni de los policías, la libertad de sus opiniones y de sus amistades. Amos de partículas nucleares y esclavos de la obsesión del espionaje, los sabios tienen la sensación de perder todo control sobre sus descubrimientos en cuanto transmiten su secreto a los generales y a los ministros. El especialista sólo conoce una estrecha provincia del saber; la ciencia actual dejaría al espíritu que la poseyera por entero tan ignorante de las respuestas a las preguntas últimas como el niño que recién despierta a la conciencia. El astrónomo prevé el eclipse de sol con una precisión sin falla; pero ni el economista, ni el sociólogo saben si la humanidad va hacia el Apocalipsis atómico o hacia la gran paz. La ideología aporta quizá el sentimiento ilusorio de la comunión con el pueblo, de una empresa regida por una idea y por una voluntad.

La creencia de pertenecer al pequeño número de los elegidos, la seguridad que da un sistema cerrado donde la historia entera, al mismo tiempo que nuestra persona, halla lugar y sentido, el orgullo de reunir el pasado con el porvenir en la acción presente, animan y sostienen al verdadero creyente, a quien no repugna la escolástica, a quien no decepcionan los desvíos de la línea, que conserva, a despecho del maquiavelismo cotidiano, su pureza de corazón, que vive enteramente para la causa y no reconoce ya la humanidad de sus semejantes, fuera del partido.

Esta suerte de adhesión sólo se acuerda a los partidos que, afianzados en una ideología planteada como absolutamente verdadera, anuncian una ruptura radical. Socialista o liberal, conservador o progresista, el intelectual no fanático no ignora las lagunas de su saber. Sabe lo que quisiera alcanzar, pero no siempre por qué medios, ni con qué compañeros.

En las épocas de disgregación, cuando millones de hombres han perdido su medio habitual, surgen los fanatismos que insuflan a los combatientes de la independencia nacional o de la edificación socia-

lista, devoción, espíritu de disciplina, sentido del sacrificio. Son admirables esos ejércitos de creyentes y su sombría grandeza. Tales virtudes de la guerra aportan la victoria. ¿Qué dejarán subsistir, mañana, de las razones para vencer? Abandonemos la superioridad del fanatismo a los fanáticos sin remordimientos, sin mala conciencia.

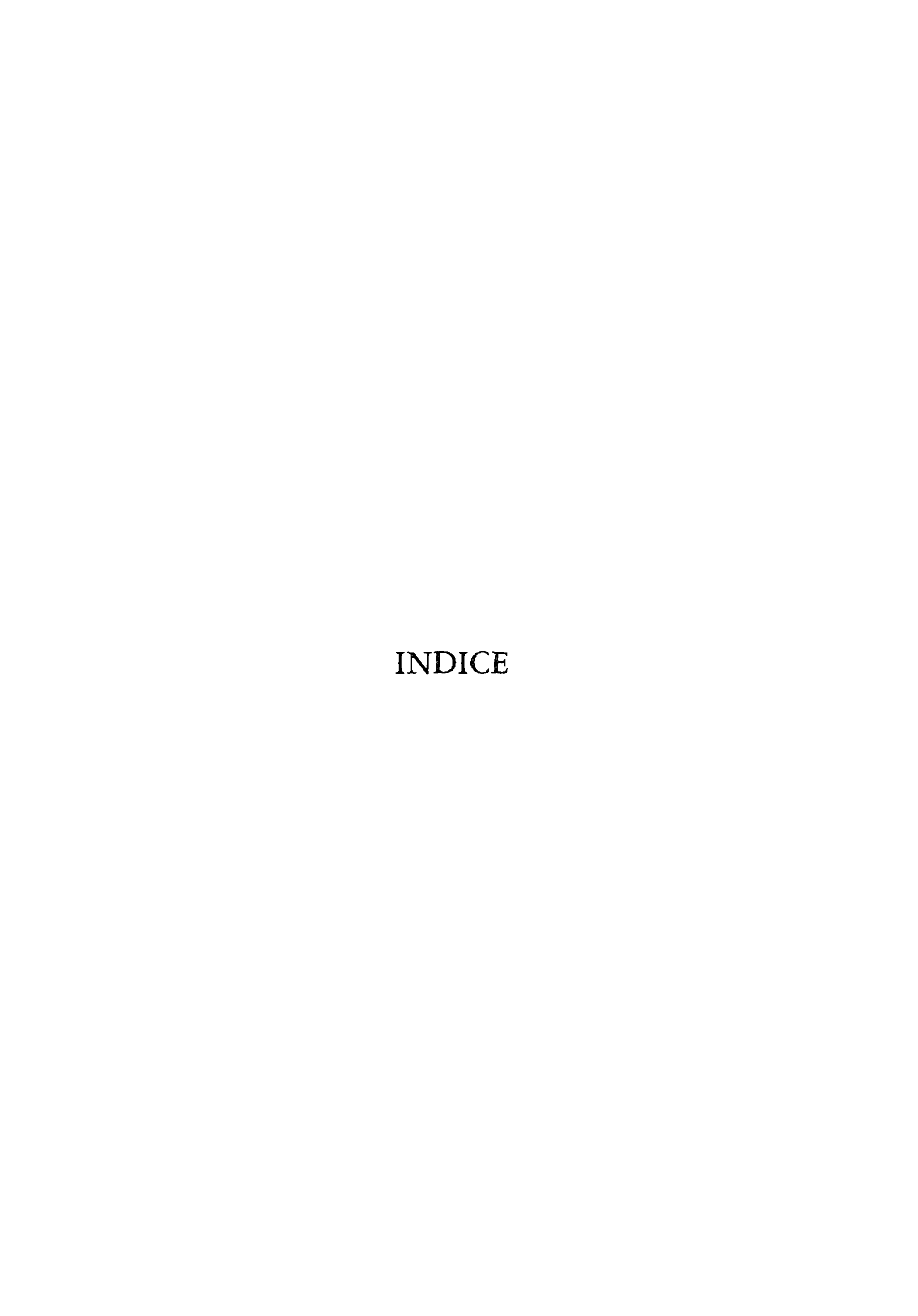
*

La crítica del fanatismo, ¿enseña la fe razonable o el escepticismo? El amor a Dios no cesa cuando se renuncia a convertir por las armas a los paganos o a los judíos, y se deja de repetir: "Fuera de la Iglesia no hay salvación". ¿Dejará de ambicionarse una sociedad menos injusta y una suerte menos cruel, al negarse a transfigurar una clase, una técnica de acción, un sistema ideológico?

La comparación, es verdad, sólo vale con reservas. La experiencia religiosa gana en autenticidad a medida que se distingue mejor entre virtud moral y obediencia a la Iglesia. Las religiones seculares se disuelven en opiniones en cuanto se renuncia al dogma. Sin embargo, el hombre que no aguarda cambios milagrosos de una Revolución, ni de un plan, no está obligado a resignarse a lo injustificable. No entrega su alma a una humanidad abstracta, a un partido tiránico, a una escolástica absurda, porque ama a las personas, participa de las comunidades vivientes, respeta la verdad.

Quizá sea de otra manera. Quizá el intelectual llegue a desinteresarse de la política el día en que descubra sus límites. Aceptemos alegremente esta promesa incierta. No nos amenaza la indiferencia. Los hombres no están por carecer de ocasiones y de motivos para matarse entre ellos. Si la tolerancia nace de la duda, debe enseñarse a dudar de los modelos y de las utopías, a recusar a los profetas de salvación, a los anunciadores de catástrofes.

Hagamos votos por el advenimiento de los escépticos, si ellos han de extinguir el fanatismo.



INDICE

SEGUNDA PARTE

IDOLATRÍA DE LA HISTORIA

TERCERA PARTE

LA ALIENACIÓN DE LOS INTELECTUALES

Pág.